خاتم الحواشی

المصنفة مولانا عبدالحق الخیرآبادی

المعلقة علی شرح السلم للقاضی





قد جاء الحق وزهق الباطل

الحمد لله الذی بفضله العمیم قد استکمل طبع الحواشی الانیقه والتعلیقات العتیقه المشتملة علی العبارات الرشیقة المشتملة لمسائل مشکلة ومقامات معضلة اعنی

خاتم الحواشی

المصنفة

لمولنا عبد الحق الخیرآبادی

المعلقة

علی شرح السلم للقاضی

بامر العالم الامجد الفاضل الاوحد جامع البرکات مولنا المولوی برکات احمد
البهاری المیرنگری سلمه الله الصمد الباری قد اهتم بطبعه خواجه مصلح الدین احمد
سنه ۱۳۲۲

فی مطبع مصلح المطابع الواقع فی بلد دهلی

کتبه سید الدین

مرتبہ اول ایکہزار جلد
(جملہ حقوق بنام مولوی حکیم برکات احمد صاحب محفوظ ہیں)
قیمت علاوہ محصول ڈاک ۳ عہ



اعلم ان فی سبحان حین استعماله مضافا ثلثة احتمالات الاول کونه مصدرا والثانی کونه علما للمصدر والثالث کونه اسما للمصدر ذکر الشارح الاحتمال الاول والثانی فی الشرح بقوله السبحان اما مصدر کغفران فالمعنی سبحت سبحانه او علم للمصدر وهو التسبیح کعثمان للرجل والاحتمال الثالث فی الحاشیة کما سیاتی ان شاء الله تعالیٰ اما الاحتمال الاول وهو کونه مصدرا حین استعماله مضافا فالظاهر انه اراد هذا الاحتمال لانه قال السبحان معرفا باللام والاصل فیه ان یکون للعهد الخارجی فالحاصل ان السبحان الواقع فی کلام المصنف وهو ما وقع مضافا اما مصدر او علم ویرد علیه ما اوردنا فی کلا شقیه نظرا اما فی الاول فلانه مخالف للتحقیق ومناف لکلام القوم اذ لم یقل احد منهم ان السبحان حین اضافته الی المفعول مصدر لان اضافته الی المفعول یصح اذا کان متعدیا ولا یصح تعدیته مع کون فعله المجرد لازما اذ قد تقرر فی مقره ان المصادر تابعة فی التعدیة واللزوم لافعالها فجعله مصدرا فی هذا الاستعمال متعدیا بنفسها خرق للاجماع ولهذا قالوا انه اسم للتسبیح بمعنی التنزیه او علم له فالتفریع بقوله فالمعنی بناء الفاسد علی الفاسد اذ یفهم منه ان الفعل المتعدی الناصب له فعل مجرد اذ کونه مصدرا موقوف علیه وقد ثبت ان فعله المجرد لیس بمعنی التنزیه ولا یستعمل الا لازما فکیف یصح اضافة مصدرها الی المفعول وکونه متعدیا بنفسه فتمهید الشارح وتفریعه اختراع منه مخالف لما علیه اهل العربیة واللغة واما فی الثانی فلانه وان کان مطابقا لکلام بعضهم الا انهم قالوا بکونه علما اذا وقع فی موارد التعجب وکان مقطوعا عن الاضافة والتردید من الشارح انما هو فیما هو فی المتن وهو لیس للتعجب بل للتنزیه ولهذا اضطرب

ف ما بقی من المحشی الاستاذ العلامة حاشیة قول الشارح السبحان اما مصدرا آه اوردہ التلمیذ للاستاذ العلامة قدس سرہ ؎

وليس هو ايضاً منفكا عن الاضافة فلا وجه لصحة الشق الثاني من ترديده فيما هو المذكور من المتن ومعهذا جعله علماً حين
استعماله للتعجب ايضاً مخالف للتحقيق فاللائق للشارح ان يقول السبحان اسم للتسبيح بمعنى التنزيه وقد يجعل علماً له حين
استعماله في التعجب ليطابق كلامه كلام غيرهم وان كان مخالفاً للتحقيق ولا يذهب عليك ما فيه من الاختلال ومنشاءه الغفلة عما
عليه الاعلام من ائمة العربية فلا بد قبل الازاحة تحقيق معنى سبحان حتى ينكشف ما فيه من الشناعة فنقول ان سبحان مصدر
سبح الثلاثي المجرد والمعنى اما التنزيه او البراءة او قول سبحان الله وعلى الاول هو متعد كالتسبيح بمعنى التنزيه وعلى الاخيرين
لازم ولا يكاد يستعمل الا مضافاً منصوباً باضمار فعله فان كان متعدياً بمعنى التنزيه ففعله المضمر هو الفعل المتعدي حذف
لقصد الدوام واللزوم ولما حذف اضيف المصدر الى المفعول المختص به وبعد الاضافة لم يجز اظهار فعله لان حق المفعول
ان يتصل بالفعل معمولاً له ولا يتيسر ذلك مع لزوم اضافة المصدر اليه وان كان لازماً فلا يخلو اما ان يكون بمعنى البراءة او قول
سبحان الله فان كان بمعنى البراءة فهو مفعول مطلق للفعل المقدر المتعدي من قبيل قوله انبته الله نباتاً ويكون اضافته اليه
سبحانه اضافة المصدر الى فاعله الذي هو مفعول الفعل الناصب له وقد صرح الرضي في شرح الكافية ان المصادر اذا بين
فاعلها ومفعولها بالاضافة او بحرف الجر ولم يقصد بها بيان النوع وجب حذف نواصبها يعني قياساً وذلك مثل صبغة الله
وكتاب الله وسبحان الله ولبيك وسعديك وحنانيك وحمداً لك وشكراً لك بمعنى قول سبحان الله كما في القاموس حيث
قال وسبح كمنع سبحاناً وسبح تسبيحاً قال سبحان الله وعلى هذا يكون سبح الثلاثي المجرد وسبح اعني التفعيل كلاهما لازمين لا يقتضيان
المفعول ويكون التفعيل منه اعني التسبيح تارة لازماً وهو اذا كان بمعنى قول سبحان الله وتارة متعدياً وهو اذا كان معناه التنزيه
واما سبحان على هذا الوجه فلكونه لازماً بمعنى قول سبحان الله لا يصح تعديته الى المفعول ولا جعله مصدراً مضافاً منصوباً بالفعل المضمر
لكن يجوز تعديته باعتبار تضمينه معنى التنزيه بان يقال انه يتضمن معنى التنزيه فان من قال سبحان الله فقد نزهه سبحانه عن
النقائص فباعتبار تضمنه معنى التنزيه جاز تعديته الى المفعول واضافته اليه كما ان لبى بمعنى قال لبيك مع كونه لازماً يجوز تعديته
الى المفعول لتضمنه معنى الاجابة قال الحريري في خطبته فلبيت دعوته تلبية المطيع فكذا يجوز ان يكون سبحان الله مصدر
سبح الثلاثي المجرد بمعنى قال سبحان الله ويعدى الى المفعول باعتبار تضمنه معنى التنزيه اذا عرفت هذا فقد علمت اندفاع
الايراد فان ما قال لم يقل احد منهم ان السبحان حين اضافته الى المفعول مصدر فهو مخالف لتصريحات ائمة العربية فانهم صرحوا
بكونه مصدراً حين اضافته قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى سبحانك لا علم لنا سبحان مصدر كغفران ولا يكاد يستعمل الا مضافاً
منصوباً باضمار فعله كمعاذ الله وقال النيشاپوري في تفسير هذه الآية معنى سبحانك ننزهك تسبيحاً اي ننزهك تنزيهاً وهو مصدر
غير متصرف ولا يستعمل الا محذوف الفعل منصوباً على المصدرية وقال في القاموس وسبح كمنع سبحاناً وسبح تسبيحاً قال سبحان الله

وفی الصحاح والصراح سبحان الله معناه التنزیه لله نصب علی المصدر کانه قال ابرء الله من السوء براءة وفی شرح اللباب معنی
سبحان الله سبح الله تسبیحا ای ابرءه تنزیها وهو فی الاصل مصدر سبح کغفر غفرانا فهذه الاقاویل نصوص علی ان سبحان مصدر
سبح الثلاثی المجرد وانه منصوب بفعل مضمر متروک اظهاره وان معناه التنزیه او البراءة او قول سبحان الله فعلم ان سبحان حین
الاضافة مصدر فقد التحقق بالغلط انه حین الاضافة لیس مصدرا وما قال فعله المجرد لیس الا لازما فیدل علی عدم تصفحه فانک
قد علمت ان فعله المجرد قد یاتی متعدیا واذا کان بمعنی التنزیه وقد یاتی لازما اذا کان بمعنی البراءة او قول سبحان الله غایة
الامران تصاریفه غیر مستعملة کما قال النیشابوری انه مصدر غیر متصرف ولئن سلمنا انه لازم فقد عرفت ان فیه وجهین الاول
ان یکون معناه البراءة کما یدل علیه فی القاموس والصحاح والصراح فی تفسیره اعنی ابرء الله من السوء براءة وح هو مفعول
مطلق للفعل المقدر المتعدی کما فی قولهم انبته الله نباتا والثانی ان یکون معناه قول سبحان الله وح یجوز تعدیته باعتبار
تضمنه معنی التنزیه فاحتمال کون سبحان فی قول المص سبحانه مصدرا منصوبا بفعل مضمر لیس مخالفا لاجماع اهل العربیة بل یحتمل
کونه مصدر سبح المتعدی بمعنی نزه ومصدر سبح اللازم بمعنی برء ومصدر سبح اللازم بمعنی قال سبحان الله وکل ذلک مما یساعده کلمات اهل
العربیة وما قال انه یفهم من کلام الشارح ان الفعل المقدر الناصب فعل مجرد ممنوع بل یجوز ان یکون الفعل المقدر الناصب له سبحت من التسبیح اما
لان الثلاثی المجرد منه غیر مستعمل کما یدل علیه کلام النظام النیشابوری واما لان الثلاثی المجرد منه لازم فقدر له الفعل المتعدی من باب
التفعیل وجعل المصدر اللازم مفعولا مطلقا کما یدل علیه قول صاحب القاموس ای ابرء الله من السوء براءة ولو سلم انه یفهم
من کلامه فلا نسلم ان فعله المجرد لیس بمعنی التنزیه بل انه مصدر من الثلاثی المجرد ومعناه التنزیه غایة الامر ان تصاریفه غیر
مستعملة وما قال اذ کونه مصدرا موقوف علیه ممنوع اذ یجوز ان یکون سبحان مصدرا من الثلاثی المجرد ویکون الفعل المقدر
الناصب له من باب التفعیل کما فی قول صاحب القاموس ای ابرء الله من السوء براءة ولو سلم ان لیس فعله المجرد بمعنی
التنزیه وانه لا یستعمل الا لازما فلا نسلم انه لا یصح اضافة مصدره الی المفعول وکونه متعدیا بنفسه بل یجوز تعدیته الی المفعول
باعتبار تضمنه معنی التنزیه واضافته الی المفعول بهذا الاعتبار کما مر فی التلهیة فظهر ان تمهید الشارح وتفریعه لیس اختراعا
منه ولیس مخالفا لما علیه اهل اللغة والعربیة وما قال فی تردید الشق الثانی ان القائلین بکونه علما انما قالوا به فی المواد
التی وقع فیها للتعجب وحین انفکاکه عن الاضافة ممنوع بل نص فی الکشاف والمدارک علی انه علم للتسبیح حین استعماله فی التنزیه
البلیغ مضافا منصوبا قال فی الکشاف فی تفسیر قوله سبحانه سبحان الذی اسری بعبده لیلا سبحان علم للتسبیح کعثمان
للرجل وانتصابه بفعل مضمر متروک اظهاره وتقدیره اسبح الله سبحان بمعنی التسبیح ثم نزل سبحان منزلة الفعل فسد مسده
ودل علی التنزیه البلیغ من جمیع القبائح التی یضیفها الیه اعداء الله وقال فی المدارک التنزیل سبحان تنزیه

من السور وهو علم للتسبيح كعثمان و انتصابه بفعل مضمر متروك اظهاره تقديره سبح الله سبحان ثم نزل سبحان منزلة الفعل فسد مسد الفعل ودل على التنزيه البليغ وقال في القاموس سبحان الله تنزيها لله عن الصاحبة والولد معرفة ونصب على المصدر فقوله معرفة تصريح بكونه علماً فقد ثبت بتنصيصات هؤلاء الائمة ان سبحان حين كونه مضافاً منصوب بالفعل مضمر متروك اظهاره ايضا علم وان كونه علماً غير مقصور على حال كونه مقطوعاً عن الاضافة ممنوعاً عن الصرف على ان من قال بكونه علما انما قال بكونه علما للتسبيح بمعنى التنزيه ومقتضى كلام هذا المورد انه انما يكون علماً عند القائل بكونه علما حيث يستعمل في مقام التعجب انه حيث يستعمل في مقام التعجب لا يكون بمعنى التنزيه فليته بين لنا في الموارد التي وقع فيها للتعجب علم لاي معنى فان احدا من اهل اللسان لم يقل بكونه علما لمعنى التعجب وليس هو علماً بمعنى التنزيه في تلك الموارد على زعمه وقد نبهناك فيما سبق على انه للتنزيه حيث يستعمل في التعجب ايضا وانه كما يستعمل فيه مقطوعا عن الاضافة يستعمل فيه مضافا ايضا كما في قوله تعالى سبحانك هذا بهتان عظيم على انا لا نسلم ان جعله علما حين استعماله للتعجب مخالف للتحقيق بل لا بد ان يدعي اجماعهم على كونه علما حين استعماله في التعجب مقطوعا عن الاضافة كما عرفت من نصوص الائمة وانما اختلف كلماتهم في انه حين استعماله مضافا هل مصدر او اسم للمصدر او علم له وما قال فكان اللائق بحال الشارح ممنوع بل انما اللائق ما فعله الشارح اذ قد عرفت ان في سبحان حين استعماله مضافا ثلثة احتمالات الاول كونه مصدرا والثاني كونه اسما للمصدر والثالث كونه علما للمصدر فالشارح ذكر الاحتمال الاول و الثالث في الشرح والاحتمال الثاني في الحاشية فاستوعب الاحتمالات التي ذكرها ائمة العربية ولو اكتفى بذكر الاحتمال الثاني فقط كما هو مرضي المورد كان قاصرا في البيان متقاصرا عن استقصاء ما ذكره ائمة اللسان ولئن تنزلنا عن ذلك كله وسلمنا انه سبحان انما يكون علما عند قطعه عن الاضافة واستعماله في التعجب فلا نسلم ان مراد الشارح بقوله التسبحان السبحان الواقع في قول المص وانما يكون ذلك لو كان اللام فيه للعهد الخارجي وهو ممنوع بل اللام فيه للعهد الذهني والمعنى ان هذا اللفظ حيثما وقع في الكلام اما مصدر كغفران وهو عند الاضافة او علم للتسبيح وهو عند قطعه عن الاضافة يدل على ذلك انه قال بعد ذكر الاحتمال الاول فالمعنى سبحت سبحانه ولم يقل مثل ذلك بعد ذكر الاحتمال الثاني فكانه نبه على ان معناه على تقدير كونه علما لا يكون سبحت سبحانه بل ح يستعمل في التعجب اذا عرفت هذا التفصيل فاعلم ان الشارح ذكر في الشرح في شرح قول المص سبحانه احتمالين الاول انه مصدر كغفران وقد عرفت اسانيد هذا الاحتمال و توجيهاته والثاني انه علم للتسبيح كعثمان للرجل وهذا مستند بما في الكشاف والمدارك وغيرهما كما مر آنفا والمعتبر في هذا الباب تصريحات ائمة العربية وقد عرفت آنفا تنصيصاتهم على كونه علما حين استعماله مضافا ايضا وملخص كلام هؤلاء الائمة العظام ان سبحان علم للتسبيح فقد يضاف وينصب بفعل مضمر وقد لا يضاف بل يقطع عن الاضافة ولا ينون

عه
سبحان اي
سبحان ذالكون البيح
معرفة اي علما
١٢

لكونه ممنوعا عن الصرف لاجل العلمية والالف والنون المزيدتين وح يكون معناه التعجب وذكر في الحاشية في سبحانه عني
اذا استعمل مضافا احتمالا واحدا وهو انه اسم للتسبيح وانما يكون علما على الشذوذ وحيث يقطع عن الاضافة ويستعمل للتعجب هذا
موافق لما قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى سُبحانَ الذي اسرىٰ بعبده ليلاً هذا ملخص ما في حاشية اوستاذ
الاوستاذ قدس سره قوله فالمعنى سبحت سبحانه الاولى ان يقال فالمعنى اما سبحته كنعته سبحانا او
سبحته كعظمته سبحانا او سبحان فحذف الفعل المتعدي بنفسه او اللازم المتعدي لتضمنه معنى
التنزيه واقيم المصدر المتعدي بمعنى التنزيه او اللازم بمعنى البراءة او بمعنى التنزيه
قول سبحان الله مقامه واضيف الى مفعول ذلك الفعل او
اقيم اسم المصدر او علمه مقامه على ما مر مفصلا كذا
قال اوستاذ الاوستاذ
قدس سره في حاشيته





قوله اذ لا يتصور له تعالى اجزاء حدية آه اعلم ان الاجزاء الحدية عبارة عن الاجزاء المحمولة بناءً على ما هو المشهور من ان الحد لا يتركب الا من الجنس والفصل حين اخذهما لا بشرط شيء وهما بهذا الاعتبار متحدان جعلاً ووجوداً ولذا يحمل احدهما على الآخر واطلاق الجزء عليهما على سبيل المسامحة لان ما هو جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة كما صرح به المحقق الدواني وغيره من المحققين فهما ليسا بجزئين من المحدود بل جزئيتهما للحد فقط وكما ان اطلاق الاجزاء على الاجزاء المحمولة على سبيل المسامحة كذلك اطلاق التاليف على التاليف من تلك الاجزاء على سبيل المسامحة ايضاً لاتحاد تلك الاجزاء في انفسها ومع الكل ذاتاً ووجوداً فعلى هذا يختص الدليل بابطال التركيب الذهني مع انه يبطل التركيب الخارجي ايضاً بل دلالته على ابطال التركيب الخارجي اظهر من دلالته على ابطال التركيب الذهني كما سيظهر على ان قوله يتالف منها قوامه صريح في ان المقصود منه ابطال التركيب الخارجي اذ الظاهر ان المراد بالتاليف هو التاليف الحقيقي وهو لا يكون الا من الاجزاء الواقعية المتغايرة المغايرة للكل جعلاً ووجوداً واما الاجزاء الذهنية فلا يتالف منها قوام المركب حقيقة فالصواب ان يراد بالاجزاء الحدية الاجزاء الداخلة في قوام الشيء سواء كانت خارجية داخلة في قوامه حقيقة او ذهنية منتزعة عن نفس ذاته كما صرح به في الحاشية بناءً على ما نقل عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد توجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وح المراد بالتاليف هو التاليف الاعم من الحقيقي وغير الحقيقي والدليل مسوق لابطال التركيبين معاً كما سينكشف انشاء الله تعالى ويمكن ان يراد بالاجزاء الحدية الاجزاء التي تقوم بها حقيقة

الشئ حقيقة وهي ليست الا الاجزاء الخارجية المتغايرة للكل جعلاً و وجوداً واطلاق الاجزاء الحدية عليها على تقدير جواز التحديد
بالاجزاء الخارجية على سبيل الحقيقة وعلى تقدير عدم جوازه بها كما هو رأي المصنف تبعاً للمتاخرين فضرب من التوسع او لانها تصير اجزاء
حدية عند اخذها لا بشرط شئ كما يراه المصحح المراد بالتاليف هو التاليف الحقيقي و الدليل مسوق لابطال التركيب الخارجي و اما ابطال
التركيب الذهني فاما مبني على التلازم بين التركيبين كما هو رأي المصنف او مبني على ان الماهية المركبة من الاجزاء الذهنية
لا تتغير بعد التحليل عما هي عليه من الوجوب و الامكان اذ انقلاب مادة الى مادة اخرى محال فعلى تقدير تركب الواجب
سبحانه من الاجزاء الذهنية يكون الحاصل بعد التحليل ايضاً واجباً مع انه يحصل بعد التحليل مجموع محتاج الى الاجزاء
فتامل قوله لانها اما واجبات آه تقرير الدليل انه لو تركب الواجب من الاجزاء فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من تلك
الاجزاء او بعضها واجب الوجود او ليست الاجزاء ولا شئ منها بواجب الوجود بل جميعها ممكنات الوجود و الشقوق باسرها
باطلة اما بطلان الشق الاول وهو ان يكون الاجزاء كلها واجبات الوجود فلانه يلزم خلاف المفروض اذ المفروض
ان هناك شيئاً واحداً وحدة حقيقية ذا اجزاء وكل حقيقة وحدانية فرضت انها ذات اجزاء فلا بد ان يكون لبعض اجزائها
الى بعض افتقاراً ذاتياً و تعلقاً طبيعياً و ارتباطاً لزومياً اذ لا معنى لتألف حقيقة نوعية او شخصية من امور متفاصلة الذوات و
الحقائق متخالفة الهويات مستغنية الحقائق بعضها عن بعض فعلى تقدير تركب حقيقة الواجب من الواجبين يلزم تحقق
التلازم بينهما و التلازم بين الوجوبين محال باي نحو من انحاء التلازم لما تقرر ان الواجب بنفس ذاته مصداق للوجود
منحاز عن الآخر فقد رجع الفرض الى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط على حدة فلا يتصور منها التركيب الذهني و الخارجي
اما الاول فلوجوب الاتحاد بين اجزاء المركب الذهني واذ كان كل واحد من تلك الاجزاء منفصل الهوية عن الآخر
فلا يمكن ان يكون تلك الاجزاء اجزاء ذهنية واما الثاني فلوجوب احتياج بعض اجزاء المركب الخارجي
الحقيقي الى البعض الآخر واذا كانت الاجزاء واجبات الوجود فلا يمكن ان يكون بعضها محتاجا الى بعض متعلقا ومرتبطاً
بل لا بد وان يكون كل واحد منها مستغني القوام عن الجزء الآخر واما بطلان الشق الثاني فلان ذلك الجزء الذي هو الواجب
يكون مستغني القوام عن الجزء الآخر وعن غيره والجزء الآخر لامكانه يكون مفتقراً الى ذلك الجزء الواجب فيكون
المفروض واجباً متاخر الوجود عن غيره مفتقر الذات الى ممكن فيحتاج الى واجب آخر وكلاهما ينافي الوجوب الذاتي و
بطلان الشق الثالث واضح اذ لا يتصور حصول الحقيقة الواجبة من ممكنات صرفة ولعلك متفطن بما قررنا ان ما
قال بعض الاعلام ان الشارح قد اقتصر على حديث الاستغناء وهو لا ينفي الا التركيب الخارجي لان الاجزاء
الذهنية يمتنع فيها الافتقار لكونها متحدة في الوجود وليس بشئ لان الشارح لم يقتصر على حديث الاستغناء بل قال

فہی منفصلۃ الہویۃ مستغن بعضہا عن بعض فقولہ منفصلۃ الہویۃ اشارۃ الی نفی الاجزاء الذہنیۃ لان الاجزاء الذہنیۃ
لایکون منفصلۃ الہویۃ بل ہویتہا واحدۃ وقولہ مستغن بعضہا عن بعض نص فی نفی الاجزاء الخارجیۃ اذ افتقار الاجزاء
بعضہا الی بعض ضروری فی المرکب الخارجی الحقیقی فان کل واحد من الاجزاء لو کان موجودا بدون الآخر فلا
یتقوم منہا حقیقۃ محصلۃ علی انہ لو اقتصر علی حدیث الاستغناء لکفی فی ابطال الترکیبین اما اولا فلما افید بما محصلہ
ان الاستغناء لا یعقل بدون التغایر بین المستغنی والمستغنی عنہ کما ان الاحتیاج لا یعقل بدون التغایر بین المحتاج
والمحتاج الیہ ضرورۃ ان الشیٔ کما لا یکون محتاجا الی نفسہ لا یکون مستغنیا عن نفسہ ایضا فلو کانت الاجزاء واجبات
لکانت مستغنیۃ بعضہا عن بعض فتکون متغایرۃ غیر محتاج بعضہا الی بعض فلا یتقوم منہا حقیقۃ محصلۃ لا تقوما
ذہنیا اذ التقوم الذہنی یستدعی الاتحاد بین الاجزاء وہو ینافی التغایر الذی لا بد منہ فی الاستغناء ولا تقوما
خارجیا اذ التقوم الخارجی یستدعی الافتقار بینہا واما ثانیا فلانہ علی تقدیر استغناء بعض الاجزاء عن بعض اما
ان یکون کل واحد من تلک الاجزاء موجودا بنفسہ عن الآخر فلا یمکن الاتحاد بینہا فلا یتقوم منہا
حقیقۃ تقوما ذہنیا او لا یکون کذلک فلا یکون الاجزاء واجبات لان الواجب لا بد وان یکون مصداقا للوجود المنحاز
بنفسہ وبالجملۃ استغناء الاجزاء بعضہا عن بعض کما ینفی الترکیب الخارجی ینفی الترکیب الذہنی ایضا کما لا یخفی وایضا
سقط ما قال بعض الشراح ان القول بحصر الترکیب الحقیقی فی الافتقار بین الاجزاء غیر مسلم بل یجوز ان یکون بینہا علاقۃ خاصۃ
مجہولۃ الکنہ بہا تخرج عن الاعتباریۃ بمعنی الاختراع والانتزاع المحض بل الحق ان المجموعات المرکبۃ عن الاجسام المتباینۃ
فی الوضع کالجدران مثلا لہا وجودات خارجیۃ سوی وجودات الاجزاء بمعنی کل واحد واحد واحکام المجموعات
تغایر فی نفس الامر لاحکام الاجزاء ولا تفتقر تلک الوجودات الی اعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع فلو کان وجود الواجب
تعالی کذلک لا یلزم الاستحالۃ علی طریق العقل المتوسط وان کان الامر علی خلاف ذلک علی لسان الشرع والعقول
القدسیۃ للعرفاء وذلک لانک قد عرفت ان تحقق العلاقۃ والتلازم مطلقا فیما بین الاجزاء ینافی وجوبہا الذاتی
مع ان عدم تسلیم وجوب الافتقار فیما بین اجزاء المرکب الحقیقی وتجویز تحقق العلاقۃ الخاصۃ المجہولۃ الکنہ فیما بینہا قول بالمتناقضین
فان تلک العلاقۃ المجہولۃ الکنہ اما مانعۃ عن وجود جزء من تلک الاجزاء بدون الجزء الآخر فہی علاقۃ
الافتقار او لا نعنی بالافتقار فیما بین الاجزاء الا عدم وجود بعضہا بدون البعض الآخر ولیست بمانعۃ بل یمکن وجود
بعض الاجزاء بدون البعض الآخر فلا علاقۃ فیما بین تلک الاجزاء اصلا بل بعضہا مستغن عن البعض الآخر ومع
ذلک ما ذکرہ ہذا القائل مخالف لما اتفقوا علیہ لانہم عن آخرہم قد صرحوا بان المرکب الحقیقی الذی لہ وحدۃ حقیقیۃ

لابد فيه من احتياج بعض الاجزاء الى بعض الاخر ولا اقل من ارتباط الاجزاء بعضها ببعض ضرورة وان الحجر الموضوع بجنب الانسان ليس له حقيقة محصلة ولا يخفى على اولى الابصار ان في تجويز كونه سبحانه مركبا صناعيا كالجدار نعوذ بالله من التفوه بكلمة خبيثة مثلها كمثل شجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار واعلم ان هذا البعض من الشراح قد استدل على بساطته تعالى ذهنا وخارجا بوجهين الاول ان الاجزاء الحقيقية للشئ مايدخل في قوام حقيقته اى مايدخل في ذاته ولا شك ان الذات محفوظة في كلا نحوى الوجود الخارجي والذهني بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو التحقيق فالاجزاء الداخلة حقيقة في ذات الشئ تكون محفوظة في كلا نحوى الوجود وح يثبت التلازم بالبرهان بين الاجزاء الحقيقية الخارجية والذهنية ومع قطع النظر عن القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن نقول على تقدير القول بالمثال ايضا ان الاجزاء الحقيقية ماتكون داخلة في قوامها فاذا كان قوامها في الخارج فقط فاجزائها الحقيقية هي الاجزاء الخارجية فقط واما الاجزاء للمثال للشئ فليست اجزاء للشئ بل للامر المباين له وبالجملة ان التحديد المراد ههنا هو التحديد بالاجزاء الحقيقية وهي عين الاجزاء الخارجية او مستلزمة لها وعلى التقديرين يلزم من نفى الاجزاء الخارجية نفى التحديد الحقيقي المراد ههنا وبيان نفيها على وجه التحقيق ان الواجب تعالى وتقدس لو كان له اجزاء خارجية فتكون تلك الاجزاء عللا له تعالى ضرورة كون وجودات الاجزاء عللا لوجود الكل وح يكون الكل معلولا متاخرا عن علله فهذا التاخر اما التاخر الذاتي فقط او مع الزماني على الاول يثبت الحدوث الذاتي وعلى الثاني الزماني وكلا نحوى التاخر مختصان بالممكن فيكون الواجب ممكنا على تقدير القول بالاجزاء الحقيقية والتحديد الحقيقي وح يثبت المطلوب بالبرهان ولم يكن لقول من قال ان الدليل يقتضي بطلان الاجزاء الخارجية دون الذهنية سبيل الى هدم اساس المطلوب هذا كلامه وانت تعلم ما في هذا الكلام من الخبط والسخافة اما اولا فلان قوله فالاجزاء الداخلة الخ يدل دلالة واضحة على ان الاجزاء الذهنية عبارة عن صور الاجزاء الخارجية المرتسمة في الذهن كما ان الاجزاء الخارجية عبارة عن الاجزاء الموجودة في الخارج وهذا مبنى على عدم فهم معنى الاجزاء الذهنية اذ الاجزاء الذهنية عبارة عن الاجناس والفصول وهي متحدة في انفسها ومع الكل ذاتا ووجودا فهي ليست اجزاء الا بعد تحليل الذهن اياها ولذا يقال لها الاجزاء الذهنية واطلاق الاجزاء عليها على سبيل المسامحة كما صرح به المحققون ومعنى اتحادها مع الاجزاء الخارجية على تقدير القول بالتلازم بين التركيبين ان الاجزاء الذهنية اعنى الجنس والفصل ان اخذ كل منها مجردا عن الآخر اى بشرط لاشئ فهما مادة وصورة وان اخذا مبهمين اى لابشرط شئ فهما جنس وفصل وهما بهذا الاعتبار ليسا بجزئين للمحدود بل جزئيتهما للحد فقط اذ كل منهما محمول على الآخر بانه هو بعينه تفصيل

انشاء الله تعالى وما ذكر هذا القائل من التلازم بين التركيبين اعني التركيب الخارجي والذهني على تقدير القول
بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ليس معناه الا ان الصور الحاصلة من الاجزاء الخارجية للشيء في الذهن متحدة
مع تلك الاجزاء التي هي ذوات الصور ماهية وحقيقة وظاهر ان هذا الاستلزام كون صورها الحاصلة في الذهن اجزاء
ذهنية لما عرفت ان الاجزاء الذهنية تتحد ذاتا ووجودا وصور تلك الاجزاء موجودة في الذهن متمائزة لكون كل
منها قائما بالذهن متمائزا عن الآخر على ان مفهوم المادة ليس بجنس ولا مفهوم الصورة فصل بل مفهومهما من حيث
اخذهما لا بشرط شيء على النحو الذي سيجيء بيانه جنس وفصل واما ثانيا فلان الشيخ مع القول باتحاد الماهيات ذهنا وخارجا
كما صرح به في الهيات الشفاء وفي قاطيغورياس الشفاء مذهب الى اجتماع التركيب الذهني مع التركيب الخارجي من
غير تلازم بينهما كما يشير اليه كلامه في مواضع من كتاب الشفاء وسيجيء بيانه انشاء الله تعالى وبعضهم كالسيد المحقق و
وغيره مع القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ذهبوا الى القول بالتفارق بين التركيبين فعلم ان القول
بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ليس مستلزما للقول بالتلازم بين التركيبين واذ ليس معنى التلازم بين التركيبين
ما توهم المستدل فظهر ان قوله وجه ثبت التلازم بالبرهان من قبيل الهذيان ما له من سلطان واما ثالثا فلان الاجزاء
الذهنية عبارة عن الاجناس والفصول وهي على تقدير نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج كما هو مذهب هذا المستدل
عوارض انتزاعية منتزعة عن الهويات البسيطة اولا وبالذات فلا معنى لكونها اجزاء للشيء اصلا على هذا التقدير
سواء قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن او بحصول الاشياء باشباحها فيه واما رابعا فلان قوله ومع قطع النظر
ليس بشيء لان الاجزاء الحقيقية للشيء منحصرة في الاجزاء الخارجية ولا معنى لانحصار الاجزاء الحقيقية للشيء في الاجزاء الخارجية
على تقدير القول بالشبح والمثال ضرورة ان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس والفصول وهي ليست اجزاء
للشيء حقيقة لاتحادها مع الكل ذاتا ووجودا واما خامسا فلانهم عن آخرهم صرحوا بان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس
والفصول فلو انحصرت الاجزاء على تقدير القول بالشبح والمثال في الاجزاء الخارجية يلزم عدم تركب ماهية ما من الجنس
والفصل عند القائلين به او كون الاجناس والفصول من حيث هي كذلك اجزاء خارجية بل يلزم ان لا يكون للجنس
والفصل عند القائلين بالشبح والمثال معنى محصل واللوازم باطلة واما سادسا فلانه لو كان معنى الاجزاء الذهنية ما توهم المستدل
فاثبات بساطته تعالى وههنا لغو لا طائل تحته اذ ليس المقصود ان الواجب تعالى في الوجود الذهني بسيط لانه في هذا الوجود ليس
بواجب قطعا فنفي هذه الاجزاء مستغنى عنه بل الغرض ان الواجب في الوجود الخارجي الذي هو واجب فيه بري عن الاجزاء
مطلقا سواء كانت متغايرة غير محمولة او متحدة محمولة ولعلك تفطن بما ذكرنا ان الدليل الذي ذكره هذا القائل انما يدل

على ابطال الاجزاء الخارجية المتغايرة المغايرة للكل حملاً ووجوداً ولا دلالة له على ابطال الاجزاء الذهنية
اصلا الا ان يبنى على التلازم بين التركيبين وح يكون حل ما نحن به نفسه هذا القائل لغوا لا طائل تحته كما لا يخفى على من له
فهم سليم واما ثانيا فلان لزوم تاخر الواجب تعالى عن اجزائه تاخرا ذاتيا او زمانيا لو كان برهانا قطعيا على بساطته
كما ذكر فلا احتمال لكونه مركبا صناعيا كالجدار كما توهمه هذا المهذار لانه على هذا التقدير ايض يكون متاخراً عن اجزائه في الوجود
اما تاخراً ذاتيا فقط او زمانيا ايض فيلزم الاستحالة التي الزمها ويكون قوله فلو كان وجود الواجب آه سخيفا باطلا
والا فلا يثبت المطلوب بما ذكره من الدليل فيكون قوله وح يثبت المطلوب آه هذراً محضا واما ثالثا فلانه قال
هذا القائل بعيد الكلام الذي نقلنا عنه آنفا ان كونه سبحانه جسما باطل بالبرهان وظاهر ان البرهان الذي ذكره جار على تقدير
كونه جسما اذ الجسم سواء كان بسيطا او مركبا لا بد وان يكون اما مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى كما هو راى المتكلمين او
من اجسام صغار صلبة غير قابلة للانفصال الفكي كما هو مذهب ذيمقراطيس ومن الهيولى والصورة اما عند المشائية فظاهر واما عند الاشراقية فلان الهيولى
عندهم وان لم يكن البسيط من الجسم الا الجسم لكن لا بد في الجسم من هيئات زائدة على الجسمية المطلقة بها امتازت الاجسام وتعينت فالمجموع المركب هو الجسم من حيث
هو جسم ومن تلك الهيئات المميزة جسم نوعي كالهواء والماء والارض مثلا فهذه الاجسام النوعية اشتركت في الجسمية وامتاز كل واحد منها عن الآخر بامر زائد وما به الاشتراك
وهو الجسم المطلق يسمى هيولى وما به الامتياز يسمى صورة وكل جسم نوعي مركب منهما كما صرح به ابن كمونة في شرح التلويحات
وعلى كل تقدير لا بد وان يكون الجسم معلولاً لاجزائه متاخراً عنها اما تاخراً ذاتيا فقط او زمانيا ايض وكلا نحوي التاخر مختصان
بالممكن كما اقر به فيكون الواجب ممكنا على تقدير كونه جسما فان كان هذا البرهان قطعيا كما اعترف به يكون قوله فيما بعد
ان كون الواجب سبحانه جسما باطل بالبرهان باطلاً والا يكون قوله وح يثبت المطلوب آه الفاظا بلا معنى واما رابعا
فلان كلامه صريح في ان المراد بالتحديد ههنا هو التحديد بالاجزاء الحقيقية وهي غير الاجزاء الخارجية او مستلزمة لها وانه يلزم من
نفي الاجزاء الخارجية نفي التحديد الحقيقي وهذا سخيف جدا اذ لا يصح التحديد بالاجزاء الخارجية عند المتاخرين
وفهم المص ايض فلا معنى لنفي التحديد بنفي الاجزاء الخارجية عندهم نعم عند القائلين بالتلازم بين التركيبين كالمص واضرابه
يلزم من نفي التحديد نفي الاجزاء الخارجية لان البساطة الذهنية عندهم مستلزمة للبساطة الخارجية ولهذا ظهر انه لو قال
هذا القائل يلزم من نفي الاجزاء الخارجية نفي الاجزاء الذهنية بناءً على التلازم بين التركيبين لكان له وجه لكنه ركب متن عمياء فخبط
خبط عشواء واما خامسا فلانه بعد تسليم جميع ما ذكره اللازم من الدليل الذي اعتمد عليه ليس الا كون الواجب ممكنا على تقدير كونه
ذا اجزاء وهذه الاستحالة لازمة مما ذكره القوم ايض في بيان هذا المطلب كما لا يخفى على من راجع اسفارهم وتامل في كلماتهم
فلا وجه لكون الدليل الذي ذكره مع كونه مخدوشا بوجوه شتى كما علمناكها وكون ما ذكروه غير تام كما توهمه الثاني ان الواجب

سبحانه لوكان له اجزاء يكون بحسب ذاته محتاجا الى نفس ذوات الاجزاء وبحسب وجوده يكون محتاجا الى وجودات
الاجزاء كما هو شان الذات والذاتى فيكون الواجب تعالى بحسب نفس ذاته عاريا عن الوجود فان المحتاج الى الشئ آخر ولوكان جزءا
فاقد للوصف المحتاج فيه وفقدان الوجود هو العدم فيكون الواجب تعالى بالنظر الى نفس ذاته معدوما وهذا ينافى الوجوب الذاتى
وفيه نظر من وجوه الاول ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يبطل الاجزاء الخارجية دون الذهنية لان الاجزاء الذهنية
متحدة فى انفسها ومع الكل ذاتا ووجودا فلا يحتاج المركب اليها لا فى ذاته ولا فى وجوده اذ لا بد فى الاحتياج من التغاير بين المحتاج
والمحتاج اليه ولا تغاير فى المركب الذهنى بينه وبين الاجزاء اصلا الا ان يبنى على التلازم بين التركيبين فتامل فيه الثانى انه
لوكانت الذات محتاجة الى الذاتيات فلا يكون مصداق الذاتيات نفس الذات اذ لا معنى لاتحاد مصداق المحتاج والمحتاج اليه
بل لا بد من تغايرهما مصداقا فلم يبق الذاتى ذاتيا وبالجملة لما كان مصداق الذاتيات نفس الذات فلا معنى لكون نفس الذات
محتاجة الى نفس الذاتى ولا لكون وجودها محتاجا الى وجوده فقوله كما هو شان الذات والذاتى فى غاية السخافة والسقوط
الثالث ان وجود الكل هو وجودات الاجزاء انما التفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل فلا يحتاج الكل فى وجوده الى وجودات
الاجزاء بل الى جاعل الاجزاء لوكانت الاجزاء ممكنة واما لوكانت واجبة فلا يكون الكل فى وجوده محتاجا الى جاعل الاجزاء
ايضا فضلا عن احتياجه الى وجودات الاجزاء والحق ان المركب عبارة عن الاجزاء المتوحدة نوع توحد فوجود المركب عبارة عن
مجموع وجودات الاجزاء ولا ريب ان هذا المجموع لا يتحقق الا بتحقق الاجزاء فقد لزم توقف وجود المجموع على وجودات الاجزاء
وهذا ينافى الوجوب الذاتى لعدم كفاية الذات فى التقرر والموجودية الرابع ان قوله وبحسب وجوده آه انما يتم لوكان الوجود
امرا زائدا على الذات عارضا لها فى نفس الامر وهو باطل كما سيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى واما على تقدير كون الوجود نفس
الذات فاحتياج وجود الذات الى وجودات الاجزاء لا معنى له الا احتياج مصداق وجود الذات الى مصاديق
وجودات الاجزاء ومصداق الوجود لا سيما فى الواجب سبحانه نفس الذات بلا امر زائد عليها والا لزم الامكان اذ زيادة
الوجود مستلزمة للامكان عندهم فاحتياج وجود الذات الى وجودات الاجزاء هو احتياج نفس الذات الى نفس ذوات
الاجزاء لا ان احتياج وجود الذات الى وجودات الاجزاء مغاير لاحتياج نفس الذات الى نفس ذوات الاجزاء كما توهمه
الخامس ان كلامه صريح فى ان نفس الذات محتاجة الى نفس الذاتى ووجود الذات محتاج الى وجود الذاتى وهذا انما يصح لوكانت
ذاتيات الماهية متقدمة عليها بالطبع مع ان ذاتيات الماهية عبارة عن الاجناس والفصول وهى على مذهب من نفى وجود الكلى الطبعى
فى الخارج كما هو مذهب هذا المستدل عوارض انتزاعية منتزعة عن الهويات البسيطة اولا وبالذات فلا يتصور تقدمها على الذات
على هذا التقدير فلا معنى لاحتياج نفس الذات الى نفس الذاتى ولا لاحتياج وجود الذات الى وجود الذاتى اذ ليس

للذاتي فعلية ووجود مع قطع النظر عن لحاظ الذهن واعتباره حتى يتقدم على نفس الذات او على وجودها واما على
مذهب من يقول بوجود الكلي الطبعي في الخارج فعلى تقدير القول بالتركيب الاتحادي بين الجنس والفصل كما هو مذهب المحققين فلا يتصور
اليه احتياج الذات الى الذاتي لا باعتبار نفسها ولا باعتبار وجودها اذ الذاتيات متحدة مع الذات وجودًا ذهنًا وخارجًا على
هذا التقدير فليس لها تقدم على الذات حتى يتصور الاحتياج اليها في التقرر والوجود ومن ثمه قالوا الذاتيات مجعولة بعين جعل
الذات الا ان يقال الذاتيات وان كانت متحدة مع الذات تقررًا ووجودًا لكن نسبتها الى الذاتيات اقدم من نسبتها الى
الذات وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى نعم يبقى الكلام على مذهب اصحاب التركيب الانضمامي والحق ان الجنس والفصل من حيث
انهما جزءان عقليان لا يتقدمان على الماهية انما يتقدمان عليها من حيث انهما متمايزان السادس ان القول بكون
الوجود وصفًا لاسيما في الواجب سبحانه والتعبير عن العدم بفقدان الوجود في غاية السماجة والرخاوة كما لا يخفى على اولى الفطانة
وانما تعرضنا لكلام هذا الشارح بالجرح والتوهين لانه مع سخافته وسماجته بوجوه شتى كما عرفت قد اكب عليه الناس وتلقوه بالقبول
والتحسين **قوله** على انها بسائط يعني على تقدير كون اجزاء الواجب واجبات يلزم خلاف المفروض اذ المفروض كون المجموع المركب من الاجزاء
واجبًا وقد لزم كون كل واحد من الاجزاء واجبًا فقد رجع الغرض الى تعدد الواجب كل منها موجود بسيط على حدة وينطبق على هذا المعنى قوله
في الحاشية المعلقة على قوله مستغن بعضها عن بعض فلا يتركب منها حقيقة محصلة اذ لا بد فيها من افتقار بعض الاجزاء الى البعض بل لزم ان ليس الواجب الا كل واحد من
الاجزاء فليعطف النظر الى بساطته وهذا معنى قوله على انها بسائط انتهت تعليقاته فانظر هذا والا كان قوله لئلا يلزم ان ليس الواجب بنفسه الا طائل تحته وبهذا ظهر ان
حمل قوله في الحاشية بل لزم ان ليس الواجب الى آخره دليلا على حياله على ابطال الشق الاول وحاصله لو كان الواجب مركبا من الاجزاء لا يكون واجبا لافتقاره الى الاجزاء وتاخره
عنها تاخرا بالذات على هذا التقدير وهو ينافي الوجوب الذاتي كما في حاشية الاستاد العلامة ابي ... تكلف مستغنى عنه وقد فهم بعض الشراح
من قوله على انها بسائط ان المقصود منه الزام تعدد الواجب تعالى على تقدير كونه مركبًا من الاجزاء الواجبة فاورد عليه بان
تعدد الواجب تعالى باطل في نفس الامر بدليل شرعي وبرهان عقلي خارج عن العقول المتوسطة كعقول العرفاء فانهم يعترفون في ذلك
بعقولهم ايضًا في خلواتهم ومراقباتهم وصفاء اذهانهم ولكن لم يقم عليه برهان قوي بعد في عالم العقول المتوسطة التي كلامنا فيه وهذا الكلام
مع سخافة معناه وركاكة مبناه غير وارد على الشارح لانه قد صرح في الحاشية المعلقة على قوله على انها بسائط ان الغرض ههنا اثبات
البساطة واما توحيده فيطلب ببرهان آخر في موضع آخر فليس غرضه الزام تعدد الواجب تعالى حتى يرد عليه هذا الايراد المبني
على عدم فهم المراد واعلم ان بعض الاعلام قد بعد حمل قوله هذا على انه دليل على حياله على ابطال الشق الاول وحاصله انه لو كان الواجب
تعالى مركبا من الاجزاء جرى الكلام في اجزائها وفي اجزاء اجزائها حتى ينتهي الى البسائط فيثبت المطلوب وهو بساطة الواجب
اعترض عليه بوجهين الاول انه انما ينفي التركيب الخارجي لان الاجزاء الخارجية موجودة متمايزة يستحيل فيها التسلسل واما الاجزاء الذهنية

فلا يجب انتهائها الى البسائط لكونها اجزاءً تحليلية متحدة ويجوز ان لا يقف التحليل الى حدٍ لا يمكن بعده فلا يلزم الاستحالة الا على تقدير التلازم بين التركيبين والثاني ان الثابت بهذا الدليل ليس الا انتهاء سلسلة الواجبات الى واجب بسيط لا التنافي بين الوجوب والتركيب كما هو مقتضى كلام القوم وانت قد عرفت بمعنى كلام الشارح بحيث لا يرد عليه شيء مع ان كون الاجزاء غير متخارجة لا يمكن على تقدير كونها واجبات ضرورة ان الواجب لا بد وان يكون مصداقاً للوجود المتخارج بنفسه وعلى تقدير كونها متخارجة لا يمكن عدم تناهيها لجريان براهين ابطال التسلسل فيها ولو سلم فلا ريب ان تلك الاجزاء بعد التحليل ليست بمتحدة في الوجود قطعاً فيلزم التسلسل في الامور المتخارجة سواء كان القول بالتلازم بين التركيبين حقاً او باطلاً فتامل ثم انه قد ثبت في محله ان حقيقته سبحانه انية محضة لا ماهية له وكلما لا ماهية له لا يمكن ان يكون له جزء ذهني والا لكان له جنس وفصل ويكون جنسه مفتقراً الى الفصل في التحصيل بالفعل فذلك الجنس ان كان وجوداً محضاً لم يكن ما فرض فصلاً فصلاً ضرورة ان الفصل ما يوجد به الجنس وحقيقة الجنس منها نفس الوجود وان كان غير الوجود يلزم كون الواجب ذا ماهية وقد ابطل هذا في محله وبهذا استبان ان تجويز الجزء الذهني لا يمكن الا فيما فيه ابهام وتحصل ولا يمكن فيما فيه تحصل محض والواجب سبحانه لا يمكن تحليله الى عام مبهم وخاص محصل فلا يمكن كونه مركباً ذهنياً اصلاً على ان الواجب الذي ينتهي اليه سلسلة الواجبات مشارك لسائر الواجبات في الحقيقة فيلزم بساطة الكل كما لا يخفى على المتامل **قوله** او ممكنات بالكنه الذات آه بمعنى كون الممكنات باطلة الذات باطلة الحقيقة ان الممكن في حد ذاته مصداق للعدم لا بمعنى ان ذاته تقتضي العدم والا يصير ممتنعاً ولا بمعنى كونه اولى له لذاته لاستحالة الاولوية الذاتية كما ثبت في محله بل بمعنى انه لا حاجة لعدمه الى شيء بل عدم علة الوجود كاف لعدمه وتاثير عدم العلة في عدم المعلول عبارة عن عدم تاثيرها في الوجود واعلم ان احتمال كون بعض الاجزاء واجبة وبعضها ممكنة باطل ببطلان هذا الشق فانه اذا كان بعض الاجزاء واجبة وبعضها ممكنة لا يكون المركب منها واجباً لان الجزء الممكن يصح عليه العدم لذاته واذا صح العدم على الجزء يصح على المركب ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فكيف يتقوم الحق المحض من الواجب والممكن ولذا لم يتعرض لابطاله ويمكن ان يقال هذا الاحتمال باطل ببطلان الشق الاول كما قررنا قال الصدر الشيرازي في الاسفار على تقدير كون اجزاء الواجب ممكنات او كون بعض الاجزاء واجبة وبعضها ممكنة يلزم الدور اذ العقل اذا قاس الواجب والممكن الى الوجود يجد الواجب اقدم في الوجود من الممكن ويحكم بانه وجد فوجد الممكن واذا قاس الجزء والكل اليه يجد الجزء اقدم فيه من الكل ويحكم بانه وجد فوجد الكل فيلزم تقدم كل من الجزء والكل على الآخر فيلزم تقدم كل منهما على نفسه وانت تعلم ما فيه اما اولاً فلان ما ذكره انما يتم في الجزء التركيبي ولا يتمشى هذا البيان في الجزء التحليلي كما لا يخفى واما ثانياً فلان تقدم الجزء على الكل من حيث الجزئية وتاخره عنه من حيث الامكان كما ان تقدم الكل على الجزء ههنا من حيث الوجوب وتاخره عنه من حيث الكلية ولا استحالة في كون

المتاخر باعتبار متقدما باعتبار آخر انما يلزم الاستحالة لوكان التقدم والتاخر من جهة واحدة واما ثالثا فلان تقدم الجزء
على الكل بالطبع وتقدم الكل عليه بالعلية فتامل والصواب ان يقال على تقدير كون اجزاء الواجب ممكنات اوكون بعض الاجزاء
واجبةً وبعضها ممكنةً يلزم ان يكون الممكن متقدما على الواجب تقدمًا بالطبع او تقدمًا بالمهية وهذا ضروري الاستحالة **قوله**
والجسم لايتصور له تعالى آه الظاهر ان المقصود منه ابطال الاجزاء المقدارية له تعالى كما يدل عليه قوله كالجسم وقوله الجسم
هي لذوات هيولانية وقوله في الحاشية المعلقة على قوله والجسم هي لذوات هيولانية اذ لابد للاجزاء المقدارية من المادة
القابلة للاتصال والانفصال ولو وهمًا وفرضا وهي الهيولى كما بين في الحكمة انتهت وانما احتاج الى ابطال هذه الاجزاء
لان الواجب سبحانه بسيط بمعنى انه لايقبل القسمة الى الاجزاء اصلا سواء كانت مقدارية اوغيرها وهو المعبر عنه بالاحدية
عندهم كما صرح به الشيخ وغيره من الرؤسا قال بعض الشراح من الافاحش ههنا ابطال الاجزاء المقدارية وغيرها من الامور
الانتزاعية التي سموها الاجزاء على سبيل المسامحة ببيانات واهية فانه لادخل له في اثبات المطلوب فان كلام المص وارد
ههنا على التحقيق دون المسامحة اوالتخيل على ان تلك الاجزاء انما تبطل لوبطل كونه تعالى جسما بالبرهان ومابطل بها ما بطل
بلسان الشرع وفي عالم النظر ببيانات اشبه واحرى هذا في الاجزاء المقدارية واما غيرها فانما يبطل لوبطل كون امر بسيط في الخارج
منشاء لانتزاع امور متكثرة وهو خلاف الواقع ولايخفى على من له ادنى مسكة ان هذا الكلام في غاية الوهن والسخافة اما اولا
فلانه لوكان ابطال الاجزاء التحليلية مطلقا من الافاحش لكان ابطال الاجزاء الذهنية ايضا من الافاحش لانها ايضا اجزاء التحليلية اذ الجزء التحليلي هو ما يقسم
العقل الشي اليه سواء كان مقداريا كنصف متصل واحد اوغير مقداري كالجنس والفصل وهذا القسم اخص بالاسم الاجزاء العقلية كما
صرح به بعض الماهرين في حواشي شرح التجريد فعلى هذا يكون ما ذكره المص في الحاشية ايضا من الافاحش لانه بصدد ابطال
الاجزاء الذهنية له تعالى حيث علل قوله لاحد بقوله لانه بسيط ذهنا وخارجا واما ثانيا فلانه ان اراد بكون الاجزاء التحليلية
المقدارية من الامور الانتزاعية انها من الامور الاختراعية التي لا وجود لها في الخارج اصلا فهو باطل قطعا لان الاجزاء
المقدارية ليست معدومة مطلقة واختراعية صرفة والا لم يصح تحليل المتصل اليها اذ لامعنى لتحليل الموجود الى المعدومات
الصرفة وايضا ربما تصير هي موضوعات في القضايا الايجابية الصادقة كقولنا نصف الجسم زائد من ثلثه وثلثه من ربعه
وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا في نفس الامر اذ بانتفاء الموضوع في نفس الامر يصدق السالبة
التي هي نقيض الموجبة وان اراد انها ليست بموجودة في الخارج بوجود مغاير لوجود الكل مع اباء العبارة عن ارادة هذا المعنى فمسلم
لكنه لايجديه نفعًا لانها حينئذ تكون موجودة في نفس الامر غاية الامر انها تكون موجودة بعين وجود الكل واما ثالثا فلان القول
بكون بيان الشارح في ابطال الاجزاء المقدارية له تعالى واهيا من غير تعرض لوجه فساده وادعاء ان الظاهر ان ماذكره

الشارح في ابطال تلك الاجزاء في غاية المتانة اذ محصله ان الاجزاء المقدارية اجزاء تحليلية ليست موجودة بالفعل بل هي موجودة بالقوة بمعنى ان منشاء انتزاعها موجود فهي ليست بمعدومة محضة ولا موجودة بوجود ينحاز ويمتاز عما عداها فلا يمكن كونها واجبة اذ الوجوب ينبئ عن الفعلية المحضة بحسب التقرر والوجود المنحاز المتاز عما عداه فعلى تقدير كونها واجبات لم تبق اجزاء تحليلية مع انه يلزم كون الواجب غير موجود بالفعل بل بالقوة وعلى تقدير كونها ممكنات يلزم ان يخالف الجزء المقداري كله في الحقيقة ويلزم ايضا تحليل الواجب الى ممكنات صرفة واما رابعا فلان قوله فانه لا دخل له آه ان اراد به ان ابطال الاجزاء المقدارية لا دخل له في اثبات بساطة الواجب تعالى فلا يخفى سخافته اذ المقصود ههنا اثبات بساطته تعالى ذهنا وخارجا بمعنى انه لا يقبل الانقسام الى امور عقلية ولا الى امور خارجية غير متشابهة وهو المعبر عنه بالاحدية عندهم كما صرح به الشيخ في الاشارات ولا يتاتى ذلك الا على تقدير ابطال الاجزاء المقدارية ايضا كما فعله الشارح وان اراد ان مقصود المص ههنا ابطال الاجزاء الحقيقية له تعالى والاجزاء المقدارية ليست اجزاء حقيقية للشيء بل اطلاق الاجزاء عليها بضرب من المسامحة كما هو ظاهر كلامه ففيه ما عرفت ان الاجزاء الذهنية ايضا ليست اجزاء حقيقية للشيء بل اطلاق الاجزاء عليها بضرب من المسامحة كما صرح به المحققون مع ان المص تصدى لابطال تلك الاجزاء فعلم ان المقصود ههنا اثبات بساطته تعالى مطلقا وهو لا يتاتى الا بابطال الاجزاء مطلقا سواء كانت مقدارية او غيرها على ان الاجزاء التحليلية تصير اجزاء تركيبية بعد التحليل وهي اجزاء حقيقية واما خامسا فلان قوله فان كلام المص آه في غاية السخافة والرخاوة اذ لو كان المقصود ابطال الاجزاء مطلقا سواء كانت تركيبية او تحليلية فكلام المص ايضا وارد على التحقيق دون المسامحة والتخييل اذ التحقيق ان الواجب تعالى بسيط بمعنى انه لا يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا ولا يلزم من كون الاجزاء التحليلية اجزاء على سبيل المسامحة ان يكون الكلام المبطل لتحققها في الواجب تعالى كلاما تخييليا كما توهمه واما سادسا فلان قوله على ان تلك الاجزاء آه عجيب جدا اذ على تقدير بطلان الاجزاء المقدارية له تعالى يبطل كونه جسما قطعا اذ لو كان جسما لكان له اجزاء مقدارية ضرورة ان الجسم لا يخلو عن صحة فرض الانقسام الى تلك الاجزاء في مرتبة من المراتب والا لم يكن جسما بل يكون اما جوهرا فردا او جوهرا صغارا فلكن لا يمكن ان يكون له اجزاء مقدارية فلا يمكن ان يكون جسما فكونه جسما انما يبطل بابطال تلك الاجزاء واما سابعا فلان كونه تعالى جسما مستلزم لكونه ممكنا وقد اقر هو نفسه ان كونه سبحانه ممكنا محال فكونه تعالى جسما ايضا محال فيبطل كونه تعالى جسما بالبرهان وبهذا ظهر ان قوله على ان تلك الاجزاء آه من قبيل الهذيان واما ثامنا فلما افيد ان المقصود ههنا اثبات بساطته تعالى بمعنى انه ليس له جزء اصلا سواء كان مقداريا او غير مقداري اذ قول المص لا يحتمل معنيين الاول انه لا حد له بالمعنى المصطلح عند المنطقيين الثاني انه لا حد له بمعنى انه لا نهاية له على ان يكون الحد بمعنى النهاية ونفي الحد بالمعنيين متفرع على نفي الاجزاء مطلقا اذ نفي الحد بالمعنى المصطلح متفرع على نفي الاجزاء الحدية ونفي الحد بمعنى النهاية متفرع على نفي الاجزاء المقدارية الذي هو احد معاني البساطة

كما يقال النقطة بسيطة بمعنى انها ليس لها جزء مقداري اذ ما يكون له جزء مقداري يكون لا محالة له حد ونهاية وبالجملة نفي الحد بالمعنيين متفرع
على اثبات البساطة مطلقا فناسب ان يبطل الشارح ان يكون له جزء باي معنى كان فابطل الاجزاء الحدية والمقدارية جميعا ليثبت
البساطة مطلقا فظهر ان ابطال الاجزاء المقدارية في هذا المقام ليس من الافاحش ولا مما لا دخل له في اثبات المطلوب اما تاسعا فلانه
قال هذا القائل في شرح قول المص لا تحده الظاهر من الحد ما الطرف كالنقطة للخط والخط للسطح والسطح للجسم فيكون معنى الكلام انه تعالى
ليس له طرف ونهاية لخروجه عن الكميات والمتكممات واما الحد بمعنى المعرف المركب من الاجزاء الحقيقية كما يشعر به قوله في الحاشية
لانه بسيط ذهنا وخارجا فهذا الكلام ولا ريب ان نفي الحد بالمعنى الاول متفرع على ابطال الاجزاء المقدارية كما ان نفي الحد بالمعنى
الثاني متفرع على نفي الاجزاء الحدية فيكون ما ذكره هذا القائل في شرح كلام المص ايضا فحش ولا عذر له الا ان يقول الشعير
يوكل ويذم والحق يجهل ويتهم واما عاشرا فلانه لا يمكن ان يكون امر واحد بسيط بحسب نفس ذاته منشأ الانتزاع امور متكثرة بحيث
تكون تلك الامور منتزعة عن نفس البسيط وكيف يجوز ان ينتزع عن امر واحد بسيط من كل وجه امور متكثرة داخلة في ذاته
وسيجيء تفصيل الكلام فيه ان شاء الله تعالى **قوله** بتقسيم ويحلل اليها آه قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني الجزء التحليلي وهو ما يقسم
العقل الشيء اليه بعض الشيء وله ذات حاصلة فيه واذا قاس العقل تلك الذات الى الشيء الذي هو بعض منه في مرتبة الوجود يحكم بتقدمه
عليه بالطبع فلو كان للواجب سبحانه شيء من تلك الاجزاء لم يكن واجبا ومنتهى سلسلة الممكنات هف فان قلت الاجزاء التحليلية
تحصل بتعمل العقل وتقسيمه الكل اليها فما لم يقسم العقل الشيء اليه لم يكن له اجزاء تحليلية فتكون الاجزاء المذكورة متاخرة عن تقسيم الشيء
وتقسيم الشيء متاخر عنه فكيف يتصور ان تكون الاجزاء المذكورة متقدمة عليه قلت لتلك الاجزاء ذوات متصفة بالوحدة قبل
تقسيم العقل ولم يتميز بعضها عن بعض في تلك المرتبة فاذا قسمت اتصفت تلك الاجزاء بالكثرة وتميز بعضها عن بعض عند العقل فهذه
الاجزاء متقدمة على التقسيم المذكور واتصاف تلك الاجزاء بالجزئية متاخر عنه والعقل يحكم بتقدم ذات الجزء على الشيء لا بتقدم
وصف الجزئية عليه غاية الامر ان الحكم بتقدمها عليه يكون بعد التقسيم اذ قبل التقسيم لا تتميز ذات الجزء عند العقل ولا يقدر
ان يحكم عليها ويرد عليه انه لما كان ذات الجزء قبل التقسيم متحدا مع الكل في الوجود فاذا قسم العقل الكل الى الاجزاء فلا يخلو اما ان يحكم
بتقدم الجزء في الوجود السابق على التقسيم او اللاحق الذي به تميز كل جزء عن الآخر وعن الكل او في الوجود مطلقا والاول بط لانه
باعتبار هذا الوجود متحد مع الكل فلا يتصور التقدم والتاخر فيما بينهما بحسب هذا الوجود وكذا الثاني لانه بحسب هذا الوجود متاخر
عنه باعتراف الخصم وكذا الثالث لان وجوده منحصر في التعينين وقد بطل التقدم في كل منهما فقد بطل في المطلق هذا ما افاده المحقق
الدواني في حواشيه الجديدة على شرح التجريد والحاصل ان ذات الجزء التحليلي مما ينتزعه العقل عن المتصل الواحد
فان كان المراد بذات الجزء التحليلي بالمعنى المنتزع فلا ريب انه متاخر عن المتصل في الوجود الخارجي ولا معنى لتقدمه عليه اصلا

وان كان المراد بها ما خذها ومنشا انتزاعها فهو نفس المتصل ولا معنى لتقدمه على نفسه فالصواب في ابطال تلك الاجزاء ما بينه الشارح بقوله فانها بين صرافة القوة آه ومحصله ان الاجزاء التحليلية ليست معدومة صرفة لوجودها بوجود منشاءها ولا هي موجودات بوجودات متمايزة بالفعل فهي بين القوة الصرفة والفعلية المحضة واذا كانت تلك الاجزاء غير موجودة بالفعل فلا يتصور وجوبها اذ الواجب لابد وان يكون موجودا بالفعل بحيث لا يكون فيه جهة القوة اصلا اذ الوجوب عبارة عن الوجود المتاكد بلا شوب نقص وقصور وعلى تقدير كونها ممكنات يلزم تخالف الاجزاء المقدارية للكل في الحقيقة مع انها غير مخالفة له بالحقيقة وايضا يلزم انحلال الواجب الى الممكنات وهو باطل قطعا كما عرفت **قوله** والضا هي لذوات هيولانية سواء كانت مؤلفة من الهيولى والصورة كالاجسام او قائمة بها حالة فيها كالصور والمقادير قال في الحاشية اذ لابد للاجزاء المقدارية من المادة القابلة للاتصال والانفصال ولو وهما او فرضا وهي الهيولى كما بين في الحكمة انتهت هذا صريح في ان امكان القسمة الوهمية كاف في اثبات الهيولى وان مدار اثباتها ليس على طريان الوصل والفصل في الخارج وبيانه على ما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات وتحفة المحاكم ان الطبيعة الامتدادية هوية اتصالية لا تبقى مع ورود الانفصال خارجا او وهما فيكون واجبة القبول للانفصال ولو وهما فلابد وان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل الانقسام اذ الحاجة اليه ليس الا لكون الطبيعة الجسمية هوية اتصالية مع امكان الانفصال والاجسام متشابهة في هذا المعنى وان كانت مختلفة في ان بعضها فلك وبعضها عنصر ومختار اكثر المتاخرين ومنهم الحاكم ان مدار اثبات الهيولى على طريان الانفصال الخارجي والقسمة الوهمية غير كافية في اثبات الهيولى لان القسمة الفكية موجبة لانعدام الاتصال فلابد من قابل غير الاتصال وهذا غير متصور في القسمة الوهمية لانها لا تحدث اثنينية في الخارج فلا يحتاج الى قابل غير الاتصال وهو منشأ التقسيم الوهمي وتحقيق الكلام في هذا المقام مذكور في شرحنا للهدية السعيدية **قوله** اعلم انه تعالى آه يعني انه تعالى ليس جزءا من المركب كما انه ليس مركبا من الاجزاء والشارح قد اكتفى في ابطاله بدعوى البداهة اقتفاء بصاحب الافق المبين حيث قال كما ان القيوم الواجب بالذات احدي الذات وليس مزدوج الحقيقة اذ ليس هناك كثرة بالفعل ولا صحة الانحلال الى شيء وشيء بل هو البسيط الحق والبساطة الصرفة فكذلك يمتنع ان يكون ذاته جزءا من حقيقة ما مزدوجة متاحدة تتالف منه ومن غيره وكيف يتالف حقيقة محصلة وحدانية من واجب التقرر بذاته وما ليس له تقرر ووجود ولا لا تقرر ولا لا وجود بل يسع طباع الفطرة الانسانية ان يتصور ذاتا وحدانية من ازدواج الفعلية الصرفة والقوة المحضة وهذا وان كان احرى بدعوى البداهة لكن قد يستدل عليه بان الواجب تعالى لو كان جزءا من غيره بحيث يحصل منه ومن شيء آخر حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شيئا واحدا فان لم يكن احدهما حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة محصلة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخلو

اما ان یکون الواجب حالاً فی الآخر او بالعکس و الاول بطلان الواجب مستغن عن غیرہ و المستغنی عن غیرہ لا یمکن حلولہ فیہ والثانی ایضاً محال اذ لو کان المحل ہو الواجب فہو مستغن عن الحال یکون ہو الموضوع و الشی الآخر ہو العرض فلا یحصل منہما حقیقۃ متصلۃ غایۃ الامر ان یحصل منہما حقیقۃ اعتباریۃ و ان کان کل منہما حالاً فی الآخر او کان الحال ہو الواجب یلزم امکان الواجب لان الحال مفتقر الی المحل و کل مفتقر الی المحل ممکن و اورد علیہ بان کون الحال عرضاً و الترکیب اعتباریاً انما یلزم اذا کان الجزء الحال حالاً فی الواجب وحدہ و اذا کان الواجب مع غیرہ جزءاً مادیاً دخل فیہ الجزء الصوری فلا یلزم کما فی العناصر الممتزجۃ التی یحل فیہا صور المرکبات اعنی المولیدۃ اجاب عنہ الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی بان الواجب لو کان جزءاً مادیاً دخل فیہ الجزء الصوری لبقی فی المرکب ہویۃ الواجب لامتناع بطلانہا و کان فیہ ہویۃ الصورۃ الحالۃ ایضاً فیکون فیہ کثرۃ بالفعل فلا یکون واحداً حقیقیاً لانہا متکثرۃ بالذات فان ہیہنا فی التحصیل کلما کانت الوحدۃ فیہ بالفعل لا یکون الکثرۃ فیہ الا بالقوۃ و اورد علیہ المحقق الدوانی بانا لا نسلم ان کثرۃ الاجزاء ینافی وحدۃ الماہیۃ فان الماہیات المرکبۃ باسرہا واحدۃ من حیث انہا تلک الماہیات کثیرۃ من حیث الاجزاء و معنی کلام ہیہنا ان ما ہو واحد من حیثیۃ لا یکون کثرۃ مقابلۃ الا بالقوۃ مثلاً الماء الذی فی الکوز شخص واحد من اشخاص الماء فلا یکون فیہ کثرۃ اشخاص الا بالقوۃ فاذا قسم یحدث فیہا اشخاص کثیرۃ من الماء وقد تقرر فی الحکمۃ ان اجزاء العناصر باقیۃ فی انواع المرکبات مع ان کلاً منہا واحد وحدۃ حقیقیۃ بل الہیولی و الصورۃ کلاہما موجودان بالفعل فی الجسم الطبیعی بل النفس و البدن جزءان من الانسان علی ما حققہ الشیخ و غیرہ مع انہ نوع حقیقی وانت تعلم ان المراد بالواحد الحقیقی ما یکون بنفس ذاتہ واحداً بالعدد بحیث لا ینقسم اصلاً فالماہیۃ التی ہی ذات الاجزاء لا تکون واحداً حقیقیاً بل ہی واحدۃ بالاجتماع و لو کان الواجب جزءاً مادیاً فلا بد ان یحتاج الی الجزء الصوری و ینفعل عنہ و ہذا مناف للوجوب الذاتی و منع احتیاج الجزء المادی الی الجزء الصوری و انفعالہ عنہ کما وقع عن العلامۃ القوشجی مکابرۃ غیر مسموعۃ **قولہ** و لا بکنہہ قال فی الحاشیۃ ای حضور الشی بنفسہ للعاقل و ہذا شامل للعلم الحضوری و الحصولی الذی یکون بتمثل نفس الشی و ارتسامہ فی الذہن بلا توسط صورۃ تکون مرآۃ لملاحظتہ فالعلم بالکنہ للواجب تعالی ممتنع سواء کان من الواجب او من الممکنات المجردات لامتناع التحدید و اما العلم بکنہ الشی للواجب تعالی فہو متحقق للواجب تعالی لنفسہ علی سبیل الحضور الاشراقی و اما بغیرہ کما بیناہ فممتنع انتہت اعلم ان کون حقیقۃ الواجب تعالی غیر معلومۃ للعقول سافلۃ کانت او عالیۃ علی سبیل الارتسام مما لم یختلف فیہ اثنان اذ لو کان کنہہ معلوماً علی سبیل الارتسام لکان الواجب تعالی ذا ماہیۃ کلیۃ لہا امکان حصولات متعددۃ مع انہ محض الوجود کما سیجیء بیانہ ان شاء اللہ تعالی و لانہ یلزم تعدد الواجب العیاذ باللہ و لان کل موجود فی الذہن عرض قائم بہ و یستحیل ان یکون الواجب عرضاً لاحتیاجہ الی الموضوع

وعدم قيامه بنفسه ولان حصول الشي في الذهن عبارة عن حصول صورة منه فيه وانما يتصور تبدل الوجود مع انحفاظ المهية وهذا لا يمكن فيما وجوده نفس مهيته والا يلزم كون الوجود الخارجي وجودا ذهنيا وهو محال واما كون ذاته تعالى غير معلومة لغيره بالعلم الحضوري فانه متفق عليه لانه سبحانه غير حاضر عند غيره لحضور المعلوم عند العالم بل كل شي حاضر عنده بعلاقة المعلولية الا ان الصدر الشيرازي قال في كتبه كالاسفار وغيره ان حقيقة الواجب تعالى وان لم تكن معلومة لاحد بالمشاهدة الحضورية على سبيل الاكتناه والاحاطة لكن حقيقته معلومة ومشهودة للممكنات بالحضور الاشراقي اذ لكل احد ان يشاهد ذاته الحقة على قدر ما يمكن للمفاض ان يلاحظ المفيض فلكل من الممكنات ان ينال ذات الموجود الحق المجرد عن الاحيان والاحياز والجهات على قدر ما يحصل له من تجلي ذاته المقدسة بقدر وعائه الوجودي ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره عن الاحاطة به لبعده من منبع الوجود من قبل مقارنة القوى والاعدام لا لبخل ومنع من قبله تعالى فانه لشدة نوره النافذ وعدم تناهي جوده ورحمته اقرب الى كل احد من كل احد والحق ان هذا الكلام شعري وتجويز كونه تعالى معلوما بالحضور الاشراقي ومشهودا لكل احد بقدر ما يفاض عليه يستلزم لكون ذاته تعالى معلومة بكنهها لان المشهود بالشهود الوجودي والمعلوم بالحضور الاشراقي ليس الا نفس حقيقته البسيطة لا وجها من وجوهه وكون ذاته تعالى مدركة بكنهها باطل قطعا اذ المدارك والمشاعر قاصرة عن البلوغ الى كنه ذاته والوصول الى حرم كبريائه فلا يمكن للممكنات مشاهدته اصلا مع ان المعلوم بالحضور والمشاهدة لا يكون الا ماله وجود نسبي للعالم بمعنى ان وجوده من حيث كونه معلوما هو بعينه وجوده للعالم وهذا النحو من الوجود لا يكون الا للمحال والعرض بالقياس الى المحل والموضوع او للمعلول بالقياس الى العلة والواجب سبحانه برئ عنهما فلا يكون ذاته سبحانه معلومة لغيره بالعلم الحضوري ثم ان الشارح ذهب الى ان وجود الممكن عبارة عن وجود الواجب مع انتسابه الى ذات الموجود الحق الواجب لذاته وارتباطه به وان العلم عبارة عن نفس الوجود المجرد وعلى هذا ادراك كل شي عبارة عن ادراك ذات الواجب سبحانه لان المدرك في كل ادراك ليس الا نحو وجود الشي ولما كان مصداق الوجود مطلقا عنده انما نفس ذاته المقدسة او ارتباطه به وانتسابه اليه فادراك كل شي عبارة عن ادراك ذات الواجب سبحانه او حضور ذلك الشي عند المدرك على الوجه الذي ينسب اليه وهو موجوديته ونحو وجوده وهذا لا يمكن الا بعد معرفته تعالى بذاته لان ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات والتعلق والارتباط به لما كان مقوما لموجودية كل موجود والعلم عبارة عن وجود الشي مجردا عن المادة وغواشيها فلا محالة كل من ادرك شيئا باي ادراك كان فقد ادرك البارى عز وجل وبالجملة لما كان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب يكون علم الممكن هو بعينه علم الواجب ضرورة ان العلم عبارة عن الوجود المجرد والواجب سبحانه يعلم ذاته فيكون الممكن ايضا مدركا لذاته تعالى بكنهه فان مصداق العالمية ح في الممكن نفس ذاته تعالى بلا شرط زائد فتامل واعلم ان جمهور المتكلمين قد جوزوا ان يكون حقيقته تعالى معلومة للبشر واتفقت

الفلاسفة على امتناع حصول حقيقته تعالى فى ذهن من الاذهان وكلام الصوفية العلية قدس الله اسرارهم ايضا مشعر بهذا والمشهور
فى الاستدلال على الامتناع وجوه الاول ان حقيقته تعالى لو كانت معلومة لنا لكان العلم بها اما بالبديهة او بالحد
او بالرسم والاول بط بالاتفاق الا ان يقال بطلان بديهته غير مسلم لم لا يجوز ان يكون بديهيا غير معلوم لنا لمانع
يمنع عن ادراكه تعالى كما يظهر من كلام ارسطو وكذا الثانى لما عرفت مفصلا واما الثالث فايضا باطل لان الرسم لا يفيد
العلم بكنه الحقيقة وفيه ان عدم افادة الرسم العلم بكنه الحقيقة ليس كليا لجواز ان يفيده اذ لا امتناع فى ان ينتقل الذهن من
بعض الخواص الى الحقيقة واجاب عنه الشارح فى بعض تصانيفه بان فى التعريف تصورا واحدا يتعلق بالمعرف بالكسر اولا
وبالذات وبالمعرف بالفتح ثانيا وبالعرض فلو حصل تصور الشى بالكنه بعد تصوره بالوجه يكون ههنا تصورين احدهما متعلق
بالكنه والآخر بالوجه بالذات لا تصور واحد متعلق باحدهما بالذات وبالآخر بالعرض فالتصور بالوجه ان حصل بالبديهة
كان التصور بالكنه ايضا كك لانتفاء النظر ههنا وان حصل بالنظر فالنظر فى الحقيقة واقع فى التصور بالوجه لا فى التصور بالكنه
وفيه ان هذا مبنى على عدم حصول صورة المعرف بالفتح فى التعريفات وسيجى تحقيق الكلام فيه انشاء الله تعالى الثانى ان
حقيقة الواجب تعالى لو كانت معقولة لكان جميع الحقائق مع جميع لوازمها معقولة من غير برهان واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة انه مبدء الاشياء والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول الثالث انه لا طريق الى معرفة الاشياء
الا من وجهين الاول وجدان ذلك من النفس مثل اللذة والالم والجوع والعطش فانها امور حاضرة لنفوسنا حاصلة لنا
فلا جرم نعلمها ونحيط بحقائقها والثانى التشبيه والتمثيل وهذا الطريق لا يوصل الى كنه الحقيقة لان المختلفين وان كانا مشتركين فى
بعض الوجوه فليس القدر المشترك تمام حقيقة كل واحد منهما والا لما كانا مختلفين فالتشبيه لا يفيد معرفة المشبه الا من بعض
الوجوه ومن جهة عمومه فحقيقة وجوب الوجود وما لها من صفات الكمال ونعوت الجمال والجلال غير حاضرة لنفوسنا ولا هى
ممكنة الحصول فيها وهى ايضا لا تشبه شيئا من الاشياء الا فى صفات سلبية او اضافية فلا يمكن الوصول الى معرفة
تلك الحقيقة بل الممكن من معرفته معرفة بعض الصفات السلبية والاضافية فاستبان ان تلك الحقيقة غير معلومة للبشر
وهذا الدليل مع ما فيه من الاقتناع لا يدل الا على عدم وقوع ادراك الواجب سبحانه بكنهه ولا يدل على امتناعه اصلا كما لا يخفى
على المتامل وليعلم ان بعض الاعلام قد نسب الى الشيخ الرئيس تجويز كونه تعالى معلوما بكنه الحقيقة مع انه قال فى التعليقات
لما كان الانسان لا يمكنه ادراك حقائق الاشياء لا سيما البسائط منها بل انما يدرك لازما من لوازمها وخاصة من خواصها
وكان الاول تعالى ابسط الاشياء فغاية ما يمكنه ان يدرك حقيقة هذا اللازم وقال فى الحكمة المشرقية على ما نقل بعض
المحققين واجب الوجود ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الهوية عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته فاذن

الا سبیل الی ادراک ذاته وهذا صریح فی عدم امکان حصول کنهه تعالی فی ذهن من الاذهان فافهم **قوله فانه** لما کان وجوده وسائر صفاته اه اعلم انه یجب ان یلاحظ الذات
وما ینتزع عن نفس الذات فی ای نحو کان من انحاء الوجود لامتناع انسلاخ الشیء عن ذاته وعما ینتزع عن نفس ذاته فی ظرف من الظروف وفی نحو
من انحاء الوجود والا لزم کون الوجود مبطلا لنفس الحقیقة فاذا کان الوجود امرا زائدا علی نفس المهیة صح ان یوجد تلک المهیة وجودا ارتسامیا
ظلیا وینسلخ عن الوجود العینی لکونه زائدا علیها عارضا لها واما اذا کان الوجود عین المهیة ویکون نسبته الی المهیة نسبة الانسانیة الی ذات الانسان
ونسبة الحیوانیة الی ذات الحیوان فلا یمکن ان توجد تلک المهیة فی الذهن اصلا والا یلزم اما انسلاخ الشیء عن ذاته او انقلاب
الوجود الذهنی عینیا او کون الشیء من حیث هو موجود ذهنی موجودا خارجیا وبالجملة مناط کون الشیء موجودا فی الذهن کون
وجوده زائدا علی مهیته عارضا لها فی نفس الامر اذ علی هذا التقدیر یکون مهیته فی هذا النحو من الوجود منسلخة عن التقرر الاصلی
والوجود الخارجی الذی هو زائد علیها عارض لها فی نفس الامر واما علی تقدیر کون الوجود نفس المهیة فیلزم انسلاخها
عن نفس ذاتها علی تقدیر حصولها فی الذهن واذا ثبت ان الوجود عین ذات الواجب تعالی بلا زیادة امر وانضیاف حیثیة
فلا یمکن ان یرتسم ذاته تعالی فی الذهن اصلا سواء کانت الصفات الاخر عینا او زائدة اذ الصفات الاخر لو فرضت زائدة
علی ذاته المقدسة مع کون الوجود عینا لها فلا یمکن ارتسام ذاته تعالی فی الذهن اصلا ولو فرض کون الوجود زائدا مع کون
الصفات الاخر عین ذاته المقدسة فلا استحالة فی حصول ذاته تعالی فی الذهن وکونها موجودة بوجود ظلی اذ لا یلزم علی هذا التقدیر شیء
من الاستحالات التی ذکرت فذکر عینیة الصفات مما لا دخل له فی هذا الاستدلال اصلا الا ان یقال انه اشارة الی تقریر
آخر للدلیل کما فی حاشیة الاستاذ العلامة الی قوله وحاصله انه تعالی احدی الذات والصفات لا تکثر فیه بوجه من الوجوه اصلا
فلیس له ذات وصفة فان الصفة غیر الموصوف بدیهة بل هناک ذات هی بنفسها منشأ للآثار التی تترتب علی الصفات علی
الکمل وحیث ان ذاته الحقة بنفس ذاته بلا زیادة امر ما علیها مصحح لانتزاع مفاهیم الصفات فلو حصلت ذاته تعالی فی الذهن
فاما ان تکون حین هی فی الذهن مصححة لانتزاع مفاهیم الصفات ومنشأ لترتب تلک الآثار فیلزم ان تکون موجودة خارجیة اذ الموجود الخارجی
ما یترتب علیه آثاره ویصدر عنه احکامه والا تکون کک فلا تکون الذات بنفسها مصححة لانتزاع تلک المفاهیم ولا منشأ لتلک
الآثار فان قیل ذاته تعالی حاصلة فی الذهن مع الصفات فالصفات موجودة فی الذهن بوجود ظلی فلا یلزم ترتب آثارها
علیها کما ان الشجاعة الموجودة فی الذهن بالوجود الظلی لا یترتب آثارها علیها فی وجودها الذهنی یقال علی تقدیر کون ذاته سبحانه
نائبة مناب جمیع الصفات لا مساغ لهذا الاحتمال اذ ح یکون نفس ذاته تعالی کافیة فی انتزاع الصفات وترتب
آثارها فلو حصلت ذاته تعالی فی الذهن کانت مصححة لانتزاع مفاهیم الصفات ومنشأ لترتب آثارها فیلزم کونها موجودة
خارجیة بلا ریب وان قیل ان نفس ذاته تعالی حین حصولها فی الذهن لیست بمصححة لانتزاع مفاهیم الصفات ولا منشأ لترتب

آثارہا یقال فلا یکون لنفس الذات کافیۃ فی تصحیح انتزاع الصفات وترتب آثارہا فافہم **قولہ** اذلو ارتسم آہ یعنی لما کان ذات الواجب سبحانہ بنفس ذاتہ بلا زیادۃ امر ما علیہا مصداقاً للموجودیۃ الخارجیۃ ومنشأً لانتزاعہا یکون ذاتہ سبحانہ حیثما کانت مصداقاً للموجودیۃ الخارجیۃ ومنشأً لانتزاعہا لامتناع انسلاخ الشی عن ذاتہ وعما ینتزع عن نفس ذاتہ فی نحو من انحاء الوجود وفی ظرف من ظروف التقرر فان تقرر الشی ووجودہ لا یمکن ان یکون مبطلاً لنفس حقیقتہ فلو ارتسم ذاتہ تعالی فی الذہن یکون من حیث انہا موجودۃ ذہنیۃ موجودۃ خارجیۃ فتکون بما ہی لیست فی الاعیان واقعۃ فی الاعیان وبما ہی موجودۃ لوجود ظلی موجودۃ بوجود اصلی مع ان الوجود الظلی والوجود الاصلی نحوان متقابلان من انحاء الوجود فلا یمکن ان یکون الموجود الظلی بما ہو کذلک موجوداً اصیلاً متقرراً فی الاعیان فما یکون وجودہ نفس حقیقتہ یستحیل ان یوجد فی الذہن قال بعض نظار کلام المص ہذا تمویہ محض اذ لا منع لکون الوجود عیناً لشی من الموجودات الا ان بعض الموجودات وہو ذات الواجب تعالی بنفسہ فی الخارج مصداق لحمل ہذا المعنی المصدری من دون حیثیۃ زائدۃ بخلاف الممکنات والعینیۃ بہذا المعنی لاینافی حصول ذات الواجب تعالی فی الذہن بان یکون لہ وجود ضعیف ظلی زائد علی ذاتہ تعالی مشروط لقیامہ بالذہن فانہ لم یثبت ان ذاتہ تعالی مصداق لحمل الوجود مطلقاً ظلیاً کان او اصیلیاً فانہم قد حکموا بامتناع الوجود الظلی وما ثبت ہو انہ تعالی فی الخارج بنفسہ مصداق حمل الوجود بمعنی ان صدق الوجود علیہ تعالی فی کبد الواقع ومتن الدہر ضروری بنفسہ نظراً الی ذاتہ من غیر ان یکون مرہوناً بایدی الشروط ولا یتوہم انہ اذا کان لہ وجود فی الذہن ولم یمکن انتزاع الوجود الخارجی عن ذاتہ حین کونہ فی الذہن کان قیامہ بنفسہ شرطاً لانتزاع الوجود الخارجی لان کونہ فی الذہن لا یوجب ارتفاع تقررہ الخارجی من الواقع ففی الخارج ذاتہ بنفسہ مصداق لحمل الوجود من دون توقف علی شرط او سبب ولم یثبت من العینیۃ الا ہذا القدر وانت تعلم ان ما ذکرہ ہذا القائل تمویہ محض اما اولاً فلان ذات الواجب سبحانہ بنفس ذاتہ مصداق لوجوب الوجود وضرورۃ التقرر والذات التی یکون بنفس حقیقتہا بلا زیادۃ امر وانضیاف حیثیۃ مصداقاً لحمل وجوب الوجود وضرورۃ التقرر لا یمکن ان یحصل فی الذہن اذ ما یحصل فی الذہن یکون عرضاً حالاً فیہ فیکون محتاجاً الیہ فلا یمکن ان یکون بنفس ذاتہ مصداقاً لوجوب الوجود وضرورۃ التقرر وبہذا ظہر انہ لو قرر الدلیل علی امتناع حصول کنہہ تعالی فی الذہن بان ذاتہ تعالی بنفس ذاتہ مصداق لوجوب الوجود وضرورۃ التقرر فلو حصلت فی الذہن تکون حین حصولہا فی الذہن ایضاً مصداقاً لوجوب الوجود وضرورۃ التقرر مع ان الحاصل فی الذہن لا یمکن ان یکون مصداقاً لوجوب الوجود وضرورۃ التقرر اصلاً لم یتوجہ علیہ ما ذکرہ ہذا القائل اصلاً واما ثانیاً فلانہ اذا کان ذات الواجب سبحانہ بنفس ذاتہ بلا زیادۃ امر وانضیاف حیثیۃ مصداقاً لحمل الوجود الخارجی

ومنشأ لانتزاعه بلا مدخلية خصوصية الاوعية والظروف فعلے تقدير وجوده في الذهن ايضاً يكون مصداقاً له ومصحح الانتزاع
فتكون من حيث هي في الذهن موجودةً في الخارج واما ثالثاً فلان قوله والعينية بهذا المعنى آه في غاية السخافة لان عينية الوجود
له تعالے بمعنے كون نفس ذاته مصداقاً لحمل الوجود الخارجي ومنشأ لانتزاعه ينافي حصول ذاته تعالى في الذهن قطعاً
اذ لو حصل ذاته تعالى في الذهن فلابد ان يكون مصداقاً لحمل الوجود الخارجي فتكون بما هي في الذهن مصداقاً لحمل الوجود
الخارجي فتكون بما هي موجودة ذهنية موجودة خارجية كما بينه الشارح ولا يمكن ان يكون ذاته حاصلةً في الذهن معراة
عن الوجود الخارجي اذ مصداق الوجود الخارجي نفس ذاته تعالى بلا امر زائد عليها عارض لها فتعريها عن الوجود الخارجي مساوق
لتعريها عن نفس حقيقتها فتكون وجوده تعالى في الذهن مبطلاً لنفس حقيقته واما رابعاً فلان قوله بان يكون له وجود ضعيف آه
لا معنى له اصلاً لان الواجب لابد ان يكون مصداقاً لوجوب الوجود وضرورة التقرر بنفس ذاته وما هو مصداق لوجوب الوجود
وضرورة التقرر بنفس ذاته يستحيل ان يوجد بوجود ضعيف ظلي اذ الوجود الظلي وجود محتاج الى الموضوع ويستحيل ان يكون ما هو
مصداق للوجود المتأكد الضروري موجوداً بوجود محتاج الى الموضوع والا يلزم ان يكون شيء واحد من جهة واحدة واجباً
وعرضاً واجتماع الوجوب الذاتي مع العرضية لا يليق بان يتفوه به من لم يفسد مزاجه واما خامساً فلان قوله فانه لم يثبت آه
في غاية الوهن لانه اذ ثبت ان ذاته تعالى بنفس ذاته مصداق لوجوب الوجود والوجود الذهني وجود ظلي محتاج الى الذهن فقد
ثبت ان ذاته تعالى يستحيل ان يوجد بوجود ظلي محتاج الى الموضوع اذ الموجود بالوجود الظلي المحتاج الى الموضوع الذي
هو الذهن لا يمكن ان يكون واجباً بالذات ولا معنى لتجويز كونه تعالى موجوداً في الذهن لعدم ثبوت كونه مصداقاً لحمل الوجود
مطلقاً ظلياً كان او اصيلياً اذ ما يلزم من عدم ثبوت كونه مصداقاً لحمل الوجود مطلقاً ظلياً كان او اصيلياً وثبوت انه تعالے
بنفس ذاته مصداق لحمل الوجود بمعنے ان صدق الوجود عليه تعالے في كبد الواقع ومتن الدهر ضروري بنفسه هو ان لا يكون
ذاته تعالے موجودةً بالوجود الظلي اصلاً اذ الموجود بالوجود الظلي يكون مفتقراً الى الموضوع وبالجملة اذا ثبت ان ذاته تعالے
بنفس ذاته في الخارج مصداق لحمل الوجود بمعنى ان صدق الموجود عليه في كبد الواقع ومتن الدهر ضروري بنفسه نظراً الى
ذاته فقد ثبت ان ذاته تعالى حينما تحقق تكون مصداقاً للوجود المتأكد الضروري اعني وجوب الوجود بنفسه فلا يمكن ان
توجد في الذهن اصلاً والا لم تكن ذاته تعالى بنفس ذاته مصداقاً له بالمعنى المذكور بل يكون ذاته سبحانه في بعض انحاء
التقرر والوجود محتاجةً الى الموضوع فلا تكون واجبةً واما سادساً فلان قوله لان كونه في الذهن لا يوجب ارتفاع تقرره
الخارجي في غاية الوهن والسقوط لانه اذا ثبت ان مصداق الوجود الخارجي بنفس ذاته بلا زيادة امر وان الوجود
الخارجي ليس صفةً زائدةً علے ذاته عارضة لها ثبت انه لا يمكن ان يحصل ذاته تعالى في الذهن اصلاً اذ لو حصلت

فی الذہن فاما ان یرتفع عن الخارج ام لا علی الاول یلزم ما الزم وعلی الثانی لایکون مصداق الوجود الخارجی نفس ذاتہ
تعالی بل یکون الوجود الخارجی عارضا لذاتہ سبحانہ زائدًا علیہا فیکون حاصلًا فی الذہن مع التعری عن الوجود الخارجی
کما لایخفے ولعلک قد علمت مما ذکرنا ان ماہیۃ عین الوجود لایمکن ان یحصل فی الذہن انما یحصل فیہ ماہیۃ غیر الوجود والوجود
خارج عنہ عارض لہ فان قلت قد ذہب المحققون الی ان الوجود فی الممکن ایضًا لیس امرًا زائدًا علیہ عارضًا لہ فی نفس الامر
بل ہو منتزع عن نفس ذاتہ فیلزم ان لایحصل ماہیۃ الممکن ایضًا فی ذہن من الاذہان والا یلزم اما انسلاخ الشیٔ عن نفس
حقیقتہ او انقلاب الوجود الذہنی عینیًا او کون الشیٔ من حیث ہو موجودٌ فی الخارج یقال ہذا اللازم علی تقدیر کون الوجود
منتزعًا عن نفس المہیۃ ملتزم وبعد الاعتراف بان الوجود منتزع عن نفس ذات الممکن وانہ لیس صفۃ زائدۃ علی ذاتہ عارضۃ
لہا فی نفس الامر وان نسبتہ الیہا نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان التفرقۃ بین الواجب والممکن بان الواجب بنفس
ذاتہ مصداق لحمل الوجود ومنشأ لانتزاعہ وذات الممکن مصداق لہ باعتبار جاعلیۃ العلۃ لہا او من حیث استنادہا الی
الجاعل لایجدی نفعًا کما سینکشف انشاء اللہ تعالٰے فان قیل اذا امتنع حصول المہیۃ الممکنۃ فی الذہن امتنع علمہا بکنہہا
یقال العلم بکنہ الشیٔ عبارۃ عن انکشاف نفس الشیٔ لا عن حصول نفس ذاتہ وبین الامرین فرقان مبین اذ یجوز ان ینکشف
نفس ذات الشیٔ بشبح حاصل منہ فی الذہن الامن دون ان یحصل نفس ذاتہ بقی ہہنا کلام وہو انہ یجوز ان یکون لہ تعالی شبح
کاشف عن نفس ذاتہ ولایلزم من امتناع الشبہ لہ تعالٰے ان لایکون لہ شبح کاشف عن نفس ذاتہ والتحقیق ان شبح الشیٔ
عبارۃ عن تمثال المحاکی ایاہ ولایمکن ان یکون لہ تعالی تمثال محاک لذات الحقۃ فکما لایمکن ان یکون لہ تعالی شبہ کذلک
لایمکن ان یکون لہ شبح وما قال بعض الاعلام ان شبح المنفی فی الباری عز وجل بمعنی المثل والذی یقول اصحاب الشبح فی العلم
ہی الحالۃ التی تکون مبدأ لانکشاف المعلوم فیجوز ان یکون لہ شبح ولایکون ہو مثلًا للباری تعالی لیس بشیٔ اذ مبناہ علی ان الشبح
عبارۃ عن الحالۃ التی تکون مبدأ لانکشاف المعلوم مع ان الحالۃ التی تکون مبدأ الانکشاف المعلوم کیفیۃ قائمۃ بالعالم مغایرۃ للصورۃ منافیۃ
ذاتیا ولیست تلک الحالۃ حکایۃ عن شیٔ ولا تمثالا لہ والشبح عبارۃ عن صورۃ الشیٔ المغایرۃ لذی الصورۃ حقیقۃً وماہیۃ فہو عبارۃ عن التمثال المحاکی
ایاہ وبینہما بون بعید وستعلم انشاء اللہ تعالٰے اضمحلال ہذا التوہم باتم وجہ قولہ لامتناع انسلاخ الذات فی الذاتیات آہ المراد بالذاتیات ما ینتزع
عن نفس الذات وتکون الذات بنفسہا من دون حیثیۃ زائدۃ علیہا منشأ لانتزاعہا ومصداقًا لحملہا وہذا متحقق فی الذات الواجبۃ بالقیاس
الی الصفات الحقیقیۃ المنتزعۃ عن نفس ذاتہا ومعنی الکلام علی ما افید لامتناع انسلاخ الذات الواجبۃ وصفات الذاتیۃ التی ہی نفس الذات
بالحقیقۃ عن الموجودیۃ الخارجیۃ فان الذات الواجبۃ بنفسہا کافیۃ فی تصحیح انتزاع الموجودیۃ الخارجیۃ فہی حیثما کانت کانت مصححۃ
لانتزاع الموجودیۃ الخارجیۃ فتکون من حیث ہی فی الذہن موجودۃٌ فی الخارج وبہذا اندفع ما قیل ان ذکر الذاتیات فی ہذا المقام تطفل

لاستحالة التنافي الواجب تعالى فافهم **قوله** وكذا بما هو حاصل في الاعيان آه قال في الحاشية هذا مبنى على ان جميع صفاته وكما يصح اتصافه تعالى بعين ذاته فلو صح له الوجود في الذهن كان مصداقه نفس ذاته على ما برهن عليه في الحكمة في موضعه فيكون بما هو في الاعيان لا في الاعيان انتهت والاولى ان يقال لو حصل ذاته تعالى في الذهن كانت بنفسها مصداقاً للحلول اذ الحلول عبارة عن نحو الوجود ومصداق الوجود نفس ذات البارى تعالى فتكون ذاته سبحانه بنفس ذاته مصداقاً للوجود والمحتاج الى الموضوع الذى هو الذهن فيلزم افتقار ذاته سبحانه الى الذهن حينئذ كانت فتكون بما هى فى الخارج ايضاً مفتقرة الى الموضوع الذى هو الذهن فيه منافاته للوجوب الذاتى تكون بما هى فى الاعيان لا فى الاعيان فتامل **قوله** ولان ما هو فى الذهن آه يعنى ان حصول الشئ فى الذهن اما ان يكون بارتفاعه عن الخارج وهو غير متصور فيما نحن فيه اصلا او مع بقائه فيه فلا بد من ان يكون له مهية مشتركة بين الموجود الخارجى والذهنى اذ لا يمكن ان يكون الموجود الخارجى بعينه موجوداً فى الذهن وهذا لا يمكن الا على تقدير كون الوجود والتشخص زائدين على المهية والوجود والتشخص فى الواجب عين حقيقته وليس له مهية كلية تحل وجودين وتشخصين احدهما خارجى والآخر ذهنى واورد عليه بعض المحصلين من نظار كلام المص بان معنى عينية التشخص فى الواجب تعالى هو انه حقيقة بسيطة متمايزة عما عداها بنفس حقيقتها وليس يحللها العقل الى مهية كلية وتشخص زائد على تلك المهية كما ان التشخصات الامكانية حقائق متمايزة بانفسها لا يحللها العقل الى معنى مشترك ومعنى زائد على تلك المهية يشخصها وظاهر ان كونه حقيقة متمايزة بنفسها لا يوجب ان لا يوجد فى الذهن لان تشخص تشخصه انما حاصل من قبل الوجود فى الموضوع وان قيل يلزم ان يكون لشئ واحد تشخصان وان يكون الشخص الواحد شخصين يقال المحال ان يكون لشئ واحد تشخصان خارجيان او ذهنيان ويكون الشخص الواحد شخصين ذهنيين او خارجيين ولا استحالة فى ان يكون الشخص الخارجى المتشخص بتشخصه الخارجى متشخصاً بتشخص آخر ذهنى فان تشخصه الخارجى مميز له عن الاشخاص الخارجية وعن الاشخاص الذهنية الحاصلة من الامر المغاير لذلك الشخص وتشخصه الذهنى الحاصل له عند وجوده فى الذهن يميزه عن تشخصات ذهنية اخر حاصلة له بالنسبة الى الاذهان الاخر واجاب عنه بعض الشراح بان تشخص الشئ عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث هو معروض له عن جميع ما عداه فاذا حصل التشخص الخارجى امتاز عن جميع ما عداه فالتشخص الذهنى ان لم يفد الامتياز فليس بتشخص وان يفيد الامتياز عما عداه فيلزم تحصيل الحاصل وانت تعلم ما فيه اما اولا فلانه قد ثبت فى محله ان التشخص عين الوجود او مساوق له وعلى هذا لا يصح ما ذكره المجيب لان الشئ اذا حصل فى الذهن يكون له وجود غير الوجود الخارجى فيكون له تشخص غير التشخص الخارجى واما ثانيا فلانهم قد صرحوا ان الوجود فى كل ظرف يساوق التشخص فيه فهو انما يفيد الامتياز عما هو موجود فى ذلك الظرف لا عما هو موجود فى ظرف آخر بناء على ما قالوا ان الجزئيات المادية حاصلة فى الحواس بانفسها وتشخص هناك تشخصات زائدة مغايرة لتشخصاتها الخارجية فالتشخص الخارجى وكذا التشخص الذهنى عندهم انما يفيد الامتياز عما هو موجود فى الظرف الذى بحسبه التشخص لا عما هو موجود

في ظرف آخر فيجوز عروض وجود آخر مع بقاء التشخص في ظرف آخر فالتشخص الخارجي للشيء انما يفيد الامتياز عن الاشخاص الخارجية وعن الاشخاص الذهنية الحاصلة عن امر مغاير له لا عن الاشخاص الذهنية الحاصلة عن ذلك التشخص واما ثالثاً فلان قوله فالتشخص الذهني آه ان اراد ان التشخص الذهني ان لم يفد الامتياز عن جميع ما عداه فليس بتشخص فممنوع اذ التشخص الذهني انما يفيد الامتياز عن الاشخاص الذهنية وعن الاشخاص الخارجية الاخر لا عن جميع ما عداه لانه لا يفيد الامتياز عن التشخص الخارجي له وان اراد ان التشخص الذهني ان لم يفد الامتياز اصلا فليس بتشخص فمسلم لكن للمعترض ان يقول التشخص الذهني انما يفيد الامتياز عن الاشخاص الذهنية وعن الاشخاص الخارجية الاخر لا عن التشخص الخارجي له واما رابعاً فلان قوله ويفيد الامتياز عما عداه في غاية السخافة اذ لا يلزم من افادته الامتياز عما عداه مطلقاً تحصيل الحاصل اذ الحاصل قبل هذا التشخص انما هو الامتياز عن الاشخاص الخارجية الآخر وعن الاشخاص الذهنية الحاصلة عن امر مغاير لذلك التشخص بما وليس الامتياز عن الاشخاص الذهنية له حاصلاً من التشخص الخارجي فمعنى افادة التشخص الذهني الامتياز عن الاشخاص الذهنية وعن الاشخاص الخارجية الآخر لا يلزم تحصيل الحاصل اذ الامتياز عن الاشخاص الذهنية له ليس بحاصل بالتشخص الخارجي وبالجملة التشخص الذهني انما يفيد الامتياز عن الاشخاص الذهنية وعن الاشخاص الخارجية الآخر لا عن جميع ما عداه لانه لا يفيد الامتياز عن التشخص الخارجي له وانما يلزم تحصيل الحاصل لو افاد التشخص الذهني الامتياز عما افاده التشخص الخارجي مع ان التشخص الذهني انما افاد الامتياز عما سوى التشخص الخارجي اذ التشخص الخارجي انما افاد الامتياز عما سوى الاشخاص الذهنية له فتأمل واما خامساً فلانه يلزم على ما ذكر ان لا يحصل الجزئي بما هو كذلك في الذهن اصلا لانه على تقدير حصوله في الذهن لا بد ان يتشخص بالتشخص الذهني فهو اما ان لا يفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيده فيلزم تحصيل الحاصل والقول بان سبيل العلم في الجزئيات اما بالخواص المختصة او بحصول طبايعها الكلية مع تشخص مماثل للتشخص الخارجي ويكون التشخص المماثل في الحقيقة للتشخص الخارجي كاشفاً كما صدر عن هذا المجيب في كتبه مع ما فيه من السخافة مبني على عدم رجوعه الى كلماتهم وتصريحاتهم فانهم قد نصوا على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن بنصوص غير قابلة للتأويل كما يظهر لمن تتبع اقاويلهم وسيجي ان شاء الله تعالى نقل اقاويلهم في مقام يليق به والصواب في الجواب ان يقال التشخص اما عين الوجود او مساوق له فعلى تقدير حصول الهوية العينية في الذهن يحصل الوجود العيني فيه ايضاً فيلزم كون الموجود العيني بما هو كذلك موجوداً ذهنياً فيلزم كون شيء واحد موجوداً خارجياً وموجوداً ذهنياً من جهة واحدة مع ان كلا منهما اخص من نقيض الآخر فيلزم اجتماع النقيضين فلا يمكن حصول الهوية العينية في الذهن اصلا فان قيل انهم مع القول بكون التشخص مساوقاً للوجود قالوا ان التشخص في ظرف انما يساوق الوجود في ذلك الظرف فلا يصح تبدل الوجود في ظرف التشخص واما بقاء التشخص في ظرف آخر مع عروض وجود آخر فلا يمنعونه يقال هذا انما يتأتى فيما اذا كان الوجود زائداً على الماهية عارضاً لها واما على تقدير كون الوجود نفس الحقيقة فيلزم

ما الزم كما لا يخفى على من له فهم سليم على انه لا معنى لكون الحقيقة الممتازة بنفسها الواجبة لذاتها متشخصة بتشخص زائد حاصل من قبل
الوجود في الموضوع لان التشخص بالتشخص الزائد الحاصل من قبل الوجود في الموضوع لا بد ان يكون محتاجا الى الموضوع بنفسه فانه على ما تقرر عندهم
فلا يكون ما فرض ممتازا بنفسه واجبا لذاته ممتازا بنفسه واجبا لذاته **قوله** وقد نقل عن ارسطو آه قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية اما معرفته
بالكنه فغير واقع عند المحققين منهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم نطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما قال ارسطو
في عيون المسائل انه كما يعتري العين عند التحدق في جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك يعتري العقل عند اكتناهه
تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه وهو كما ترى كلام خطابي شعري انتهى وانت قد عرفت الدلائل الدالة على امتناع حصول
كنهه تعالى في الذهن على البسط وجه فلا حاجة الى الاعادة ومحصل كلام المعلم الاول كما قيل ان الواجب تعالى مع كمال نوره و
غاية ظهوره وكونه اقرب الى كل موجود من ذاته محجوب عن ادراك القوى الامكانية فلا يمكن لغيره اكتناهه تعالى ومنشأ ذلك الحجاب
والاختفاء غاية ظهوره وشدة نوره فحيثية الاختفاء هي حيثية الظهور فهو اظهر الاشياء وابينها ومع ذلك هو اخفى الاشياء علينا
وذلك لضعف عقولنا او عجزنا وكلالها عن ادراك نوره فيعرض للعقل من الكلال اذا نظر الى نوره تعالى ما يعرض لعيننا بل لعين الخفاش
اذا نظر الى نور الشمس فالظهور من قبله والاختفاء من قبلنا والظاهر ان هذا الكلام في غاية المتانة ليس في شائبة الخطابة والشعر اصلا
وما قال الشارح في الحاشية ان ههنا قياسين الاول قياس ذاته تعالى على المحسوس اعني الشمس والثاني قياس العقل على الحس
ولا جامع بينهما حتى يوجب اليقين ولو تم لدل على عدم وقوعه لا على امتناعه كما يظهر بادنى تامل انتهى فانما يرد لو كان المقصود
اثبات المعقول بالمحسوس ولو كان المقصود تصوير المعقول بالمحسوس كما هو الظاهر فلا ورود له واعلم انه قد نقل عن الصوفية
قدس الله اسرارهم ان حقيقته تعالى هو الوجود المطلق من كل قيد واعتبار حتى الاطلاق وما يحصل في ذهننا مقيد بقيد واعتبار
فلا يكون ذاته تعالى معقولة ويقرب منه ما قال الفارابي في تعليقاته الاول بسيط غاية البساطة والتجرد منزه الذات عن
ان يلحقها هيئة وحلية او صفة جسمانية او عقلية بل هو صريح ثبات على وحدة وتجرد وتلك الوحدة التي توصف بها ليست شيئا
يلحق ذاته بل هو معنى سلبي وتلك اللوازم التي يوصف بها فيقال هي من لوازمه وهي خارجة عن تلك الذات وكلما سواه فانه
لا يمكن ان يتوهم بذلك التجرد انتهى ولا يخفى ان ما يحصل في الذهن لا يمكن ان يكون في غاية التجرد والتنزه بل لا بد وان
يكون مكتنفا بالعوارض الذهنية فلا يكون واجبا بالذات فافهم **قوله** واذا نبي للفاعل آه قال في الحاشية هذا الاحتمال غير
ظاهر ولا مناسب للسياق او السباق لكنا ذكرناه ليكون ذريعة لذكر مسئلة علم الواجب تعالى انتهى ووجه مساغ هذا
الاحتمال مع بعده ما افيد ان نفي العلم الحصولي عنه تعالى نوع من تقديسه فان القول به يفضي الى القول بكونه محلا للحوادث
وبتعريه عن الكمال في مرتبة الذات واستكماله بالغير **قوله** اعلم ان مسئلة علم الواجب تعالى آه اعلم ان شرذمة من قدماء الفلاسفة

نفوا كونه عالماً وهم فرقتان فرقة تزعم ان الواجب سبحانه لا يعلم ذاته لان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وعلى التقديرين يستدعي
نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تستدعي المغايرة بين الطرفين لانها لا تحصل الا بين شيئين فلو كان الواجب
سبحانه عالماً بذاته يلزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه وهو محال واذا لم يكن عالماً بذاته لم يكن عالماً بشيء اصلاً اذ لو علم شيئاً
لعلم كونه عالماً بذلك الشيء ولو علم كونه عالماً بذلك الشيء لعلم نفسه لانه يتضمنه لكن علمه بنفسه محال والجواب ان علم الشيء بنفسه
لا يستدعي التغاير بين العالم والمعلوم في المصداق فالعالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه واحد محض ولذا تحقق في علمه
تعالى مع كونه احدي الذات والصفات ضرورة ان حيثية ذاته هي حيثية جميع صفاته وفرقة توهمت انه ليس بعالم
بغيره وان كان عالماً بذاته واستدلوا عليه بان العلم عبارة عن الصورة المرتسمة في العالم فيلزم بحسب تكثر المعلومات
تكثر الصور في الذات الاحدية والجواب ان علمه تعالى بالاشياء لا يتوقف على ارتسام صورها فيه ليلزم التكثر في ذاته
الاحدية بل يكفي حضور ذواتها لديه هذا في العلم التفصيلي واما في العلم الاجمالي المقدم على الايجاد فنفس ذاته منشأ لانكشاف
الاشياء كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى ثم من سواهم اتفقوا على كونه تعالى عالماً بذاته وبغيره واستدلوا عليه بوجوه
منها ان افعاله تعالى متقنة محكمة ومن كان فعله متقناً محكماً فهو عالم فالله تعالى عالم اما الصغرى فلان من نظر في الآفاق
والانفس علم قطعاً ان في خلق العناصر والافلاك وانواع الحيوان والنبات والمعادن على انتظام واتساق من عجائب
الصنع وغرائب التدبير وآثار الاتقان والاحكام ما يتحير فيه العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما بين
في الهيئة والتشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات واما الكبرى فضرورية وينبه عليه بان من رأى
خطاً حسناً تتضمن الفاظاً فصيحة دالة على معان مؤلفة علم بالضرورة ان كاتبه عالم ومن سمع خطاباً منتظماً مناسباً للمقام
علم بالضرورة ان قائله عالم واورد عليه بانه ان اريد بالاتقان والاحكام كون الفعل مطابقاً للمصلحة والمنفعة من جميع الوجوه
فهو غير مسلم اذ لا شيء من بسائط هذا العالم ومركباته الا وفيه مفسدة من وجه ويمكن كونه على وجه اكمل مما هو عليه وان اريد
كونه مطابقاً للمصلحة من بعض الوجوه فلا نسلم دلالته على العلم اذ لا اثر يصدر عن المؤثر الا ويمكن ان ينتفع به سواء كان فاعله
جاهلاً او عالماً او جماداً لا يكون له شعور اصلاً وان اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه والجواب عنه على ما يستفاد
من كلام المحقق الطوسي وغيره من المحققين ان المراد حسن الصنعة ومطابقة المنفعة غالباً وعلى سبيل الكثرة دون الندرة
وما نحن فيه كذلك اذ لا ريب ان ترتيب السموات والكواكب لاسيما الشمس والقمر ومسيرهما في فلكيهما على وجه يقربان تارة
ويبعدان اخرى فيتعلق به الحر والبرد ورطوبة الهواء ويبوسته وكثرة الانداء والامطار وشدة الحر وانضاج الثمار
وتربية النبات واصلاح الامزجة ترتيب مطابق للمنفعة مستحسن الصنعة غالباً وكذلك الفعل في اعضاء الحيوان وما ذكر الاطباء

فيها ان الحكم اللطيفة واما الآثار الصادرة عما لا شعور له فهي ليست كثيرة ولا مستحسنة وان كانت لم تكن مطابقة للمنفعة فيتحقق
انه تعالى عالم بافعاله وانها صادرة عنه عالماً بمنافعها ومصالحها فان قيل هذا الدليل منقوض بما قد يصدر عن الحيوانات العجم
من الافعال المتقنة المحكمة في تدبير معايشها ومساكنها الا ترى ان النحل فعله في غاية الاحكام والاتقان وهو بناء
البيوت المسدسة بلا مسطر وفرجار مع ان الانسان لا يمكن له ذلك بدونهما وفي بناء البيوت المسدسة حكم لا يعرفها
الحذاق من المهندسين وكذلك العنكبوت تنسج البيوت وتجعل السدى ولحمة على تناسب هندسي بلا آلة مع انها ليست من
اولى العلم يقال لا نسلم ان النحل والعنكبوت غير عالمين بل كلما يصدر عنه فعل متقن فهو عالم بذلك الفعل بان يخلق الله
فيه علما بفعله ويلهمه حالاً فحالاً ما هو مبدء فعله قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الرابعة من طبيعيات الشفاء من
الواجب ان يبحث الباحث ويتامل ان العلم الذي لم يصحبه العقل حال توهم كيف ينال المعاني التي هي في المحسوسات
عند ما ينال الحس صورتها من غير ان يكون شيئاً من تلك المعاني يحس فنقول ان ذلك العلم بوجوه من ذلك الالهامات
الفائضة على الكل من الرحمة الالهية مثل حال الطفل ساعة يولد في تعلقه بالثدي ومثل هذا الطفل اذا اقل واقيم فكاد
يسقط من مبادرته الى ان يتعلق ويعتصم بشيء ويستمسك بغريزة في النفس جعلها فيه الالهام الالهي واذا تعرض بحدقته بالاذى
فبادر فاطبق جفنه قبل فهم ما يعرض له وما ينبغي ان يفعل بحسبه كانه غريزة لنفسه لا اختيار معه وكذلك للحيوانات الهامات غريزية
والسبب في ذلك مناسبات موجودة بين هذه الانفس ومباديها وهي دائمة لا تنقطع غير المناسبات التي تتفق ان تكون
مرة وان لا تكون كاستعمال العقل وخاطر الصواب فان الامور كلها من هناك وبهذه الالهامات يقف بها الوهم على المعاني
المخالطة المحسوسات فيما يضر وينفع فيكون الذئب يحذره كل شاة وان لم تره قط ولا اصابتها منه نكبة وتحذر الاسد حيوانات
كثيرة وجوارح الصيد يحذرها سائر الطير ويشنع عليها الطيور الضعاف من غير تجربة فهذا قسم ثم ذكر الاقسام الآخر ولعلك تتفطن
بهذا ان السؤال مما يؤكد ان احكام افعاله تعالى واتقانها يدل على كمال علمه وقدرته وتدبيره وعنايته مع المخلوقات كما لا يخفى
ومنها انه تعالى مجرد قايم بنفسه ليس بجسم ولا جسماني وكل مجرد قايم بذاته عالم بذاته وذلك لان حقيقة التعقل انما هو حصول المجرد
للمجرد سواء كان بقيامه او بنحو آخر وكل مجرد قايم بذاته حاصل لذاته غير فاقد اياها فذاته من حيث انها يصدق عليها انها مجردة
حاصلة لمجرد هي معقولة ومن حيث انها مجردة قد حصل لها ما هي عاقلة له عاقلة فهو عاقل لذاته معقول لذاته واذا ثبت
انه تعالى عاقل لذاته وهو علة لجميع ما سواه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ثبت كونه تعالى عالماً بجميع ما سواه من معلولاته
لان العلم التام بالعلة اي بجميع جهاتها واعتباراتها اللازمة لها يستلزم العلم بما يلزمها ويجب بها ويمكن ان يحلل هذا الدليل
الى دليلين كما هو المشهور فيما بين المتاخرين الاول انه تعالى مجرد وكل مجرد فهو عاقل لذاته وبغيره من المعقولات والثاني انه

عاقل لذاته وذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فتأمل ومنها ان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيكون واجباً له اما الصغرى فلان معنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه ونقصانا من وجه كما اذا اوجب تحيزا او تركبا او جسمية او نحوها والعلم مع كونه كمالا لا يجب من حيث هو علم ان يكون بصورة او اثر فان للنفس علوما حضورية يكفي فيها مجرد حضور المعلوم وعدم غيبته عنها واما الكبرى فلان الكمال له من حيث هو من غير ان يكون موجبا للنقص وكلما كان كذلك لا يمتنع على واجب الوجود وهذا ضروري واما ان كلما لا يمتنع على واجب الوجود فهو واجب له فلان كلما لا يمتنع على واجب الوجود اما واجب له او ممكن له بالامكان الخاص لا سبيل الى الثاني اذ لو امكن له شيء بالامكان الخاص لكان فيه جهة امكانية فيلزم التكثر وهو محال في حقه كما ثبت في محله فتعين الاول وهو المطلوب **قوله** فذهب البعض آه هذا مذهب افلاطون الالهي حيث قال على ما نقل عنه بعض المحققين من المتاخرين ان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم مبدعه الاول والصور عنده غير متناهية ولا يجوز في الرأي الا احد القولين اما ان نقول ابدع ما في علمه واما ان نقول ابدع اشياء لا يعلمها وهذا من القول الممتنع وان قلنا ابدع ما في علمه فالصور ازلية بازليته وليس تتكثر ذاته بتكثر المعلولات ولا يتغير بتغيرها وهذا المذهب هو مختار الشيخ في كتبه قال في الاشارات الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصور الخارجية كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ثم قال ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء واحدا فليس حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على كثرة وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول وجب له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته وقال في الشفاء المعنى المعقول قد يؤخذ عن الشيء الموجود كما عرض ان اخذنا عن الفلك بالرصد والحس صورة المعقولة وقد تكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجودة بل بالعكس كما انا نتصور صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان توجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى الاول الواجب لذاته هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الخير في الكل فتتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده لا انها تابعة له اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنه الوجود

على الترتيب الذي يعقله جزاً ونظاماً ثم بعد الترديد بين احتمالات قال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض
تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جنبها واجب الوجود ولملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها
مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها في عقل ما عرض ايضا ما ذكرنا قبل هذا من المحال فينبغي لك ان
تجهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتستحفظ ان لا تتكثر ذاته تعالى ولا تبال ان تكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة
الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم
انه فرق بين ان يفيض عن الشيء صورة من شانها ان تعقل وان تفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث معقولة بلا زيادة
وهو يعقل من انه مبدأ الفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو معلول انتهى وهذا
الكلام صريح في ان علمه بالاشياء من حيث قيام صورها بذاته تعالى حيث اختار هذا الشق كما يدل عليه قوله ولا تبال آه الا ان تلك
الصور ليست وجدت فعقلت بل عقلت فوجدت على قياس ادراك الامور التي نستنبطها ثم نوجدها والفرق انا لكوننا ناقصين
في الفاعلية نحتاج في افاعيلنا الاختيارية الى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة واستعمال الآلات تحريكية وغير ذلك من انقياد
مادة لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الفاعلية غني عما سواه فيعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الخير
في الكل فتتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة وقال في بعض مسائله العلم انما هو حصول الصور المعقولة وهي مثال
للامر الخارجي وذلك مطرد في العلم القديم الحادث وعلم الباري تعالى فعلي متقدم على المعلوم الخارجي وصور المعلومات حاصلة
قبل وجودها ولا يجوز ان يكون تلك الصور عنده حاصلة في موضع آخر فانه يستلزم الذوات وقدم ان لا يكون علومنا ولا
اجزاء لذاته لانه يودي الى تكثر ذاته ولم يكن صورا معلقة افلاطونية لما ابطلناه ولم يكن من الموجودات الخارجية اذ العلم
بها لا يكون الا صورا فلم يتعين الاحتمالات الا ان يكون في صقع الربوبية ثم قال فان لم تدرك حقيقة هذا فلا باس لان خطر
العلم اضيق من ذلك لا يكون الى ذلك الجناب العالي مطمع لا سيما في دار الغرور ولا تلتمس من نفسك شيئا عجزت عنه الملائكة
المقربون والانبياء المرسلون والاولياء العارفون فان اردت لمعة من ذلك فجاهد في خلواتك وفرغ زوايا قلبك ليحدث
لك حادث تطمئن به هذا كلامه فعلم ان مختار الشيخ ان علمه تعالى بالاشياء عبارة عن صورها القائمة بذاته تعالى وتلك
الصور ليست اجزاء لذاته المقدسة ولا امورا محصلة لها فهو ينفي الكثرة بحسب الاجزاء الكثرة بحسب الصفات ولا يلزم من كثرة
صفاته كثرة في ذاته وهذا البغية ما قال في الاشارات ان كثرة لوازمه لا تثلم الوحدة فكلماته في الاشارات والشفاء وبعض
مسائله متطابقة متلائمة ليس في احدها خلاف ما في الاخرى فما زعم المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية ان كلامه
في الشفاء مخالف لما في الاشارات وانه ردد في الشفاء بين احتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يعين ان اي

الاحتمالات هو الحق مبني على عدم رجوعه الى كلام الشيخ وعدم التأمل فيه حق التأمل ثم انه قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية ان ظاهر عبارة الاشارات تشعر بان علمه تعالى عبارة عن الصور القائمة بذاته لكن صرح في الشفاء بنفيه حيث قال وهو يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته وانه تعقل ذاته وانه مبدء كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وانت تعلم ان قوله وهو يعقل الاشياء دفعة كلام في العقل البسيط الذي هو مبدء العلم التفصيلي كما يدل عليه كلامه السابق والصور الموجودة في ذاته انما هو العلم التفصيلي وسيجيء بيانه ان شاء الله تعالى ثم ليعلم انهم قد اعترضوا على مذهب القائلين بحصول الصور في ذاته تعالى بوجوه منها انه يلزم على هذا التقدير كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا واجيب بان المراد بالقبول في قولهم الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا هو القبول الانفعالي وتفصيله ان القبول قد يطلق على الانفعال التجددي وقد يطلق على مطلق الاتصاف والقابل بالمعنى الاول لا يجوز ان يكون فاعلا بخلاف القابل بالمعنى الثاني فانه يجوز ان يكون فاعلا واللازم ليس الا بهذا المعنى وهو ليس بمستحيل وما هو مستحيل ليس بلازم ومنها انه يلزم ان يكون الواجب تعالى موصوفا بصفات حقيقية غير اضافية ولا سلبية واجيب عنه بان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية بل هي معلومات لذاته تعالى بعد تمامها كمالا ووصفا اذ هي في مرتبة متاخرة عن ذاته وصفاته فذاته تعالى وان كانت محلا لتلك الصور العلمية لكنها لا تتصف بها وهي ليست كمالات لذاته تعالى وليس كمال الاول وعلوه ومجده بتعقله الاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات والحاصل ان الكمال الذاتي اعني ما يكمل به ذاته لا يجوز ان يكون قائما بذاته لئلا يلزم الاستكمال بالغير واما قيام الصفات الغير المكملة لذاته فلا باس بقيامها بذاته تعالى وهذه الصور ليست بمكملة لذاته تعالى بل كماله كونه بحيث يصدر عنها الصور لا ان توجد له وتتصف ذاته بها وانت تعلم انه لا معنى لكون الذات المجردة محلا للاعراض مع كونها غير متصفة بها ثم ان ههنا وان لم يلزم الانفعال التجددي لكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول وكون الصور غير مكملة لذاته تعالى مع تسليم كونها علوما وادراكات مما لا يفهم معناه اصلا ومنها انه يلزم ان يكون الواجب تعالى محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب عنه بانه كما ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في وحدته وبساطته لكونها صادرة على الترتيب العلي والمعلولي كذلك المعلومات المتكثرة انما تصدر عنه على وجه لا تنثلم بها الوحدة الحقة ورد عليه ورده ظاهر اذ مقصود المورد ليس الزام استحالة صدور الكثير عن الواحد حتى ينفع ما قال المجيب بل مقصوده الزام كونه تعالى محلا للصفات معلولة زائدة على ذاته تعالى مع انهم قد اتفقوا على امتناع كونه تعالى محلا لشيء من معلولاته ومنها انه يلزم ان لا يوجد شيئا من معلولاته ومما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيها واجيب عنه بان الايجاد بتوسط الصور عين الكمال لان الايجاد بتوسط العلم والارا

عين الكمال اللائق بجنابه تعالى وفيضان الايجاد بتوسط العلم والارادة وان كان عين الكمال اللائق بجنابه تعالى لكن الايجاد
بتوسط الصور الحالة في ذاته تعالى ليس عين الكمال اللائق بجنابه تعالى بل هو مستلزم لكونه تعالى غير كامل في حد ذاته لكون
الصور من متممات العلم والارادة فافهم ومنها ما قال صاحب المطارحات ان القول بارتسام الصور في ذاته تعالى دفعة
مستلزم لصدور الكثير عن الواحد الحقيقي وارتسامها في ذاته على الترتيب العلي مستلزم لانفعاله عن الصورة الاولى لكونها علة
لاستكمال ذاته تعالى بحصول الصورة الثانية واما ان تلك الصور كمالات له تعالى فلان تلك الصور لكونها ممكنات لا محالة
يكون حصولها له تعالى بالقوة لا بالفعل بالنظر الى ذواتها فلذاته تعالى قوة الانفعال بها باعتبار ذواتها الممكنة ولا ريب في
ان كون ذاته تعالى بالقوة من اية جهة كانت نقص وزوال تلك القوة انما يكون بوجود تلك الصور في ذاته تعالى فوجوده
كمال له مزيل النقص فهو مكمل فكل صورة سابقة من تلك الصور مكملة لذاته تعالى بحصول الصورة اللاحقة على ما يقتضيه الترتيب
العلي فيلزم كونه تعالى منفعلاً في تحصيل كماله عن ممكن مستكملا به واجيب عنه اولاً بانه منقوض بصدور الموجودات الخارجية عنه لاجراء
خلاصة الدليل فيه ورد بان العلم من الصفات الكمالية فيلزم استكماله تعالى بالممكن على هذا التقرير قطعًا واما الخلق فان اريد
به معناه المصدري الانتزاعي فلا استحالة في توقفه على امر آخر وان اريد به مصداقه ومنشاء انتزاعه فهو ليس متوقفا على صدور
المعلول مع هو سبحانه تام القدرة وما به الخلق والايجاد وانما لا يصل الفيض الى المعلول الثاني بلا واسطة لعدم قبوله الفيض
الا كذلك لا لنقص في القدرة وثانيا بان امكان المعلول في ذاته لا ينافي ايجاب لعلة اياها فعلية تلك الصورة من جهة المبدء
ووجوبها مرتب على وجوبه ليس هناك فقد وقوة اصلا ولتلك الاشياء امكان من الجهة المنسوبة الى المبدء الاعلى والانفعال انما
يلزم لو انتقل ذاته من معقول الى معقول كما في علم النفس او نقيض معقولا به على ذاته من غيره كما في علوم المبادي وآما اذا كانت
المعقولات لازمة لذاته كما في لوازم الجهات فلا يلزم الانفعال اصلا فلا يلزم الاستكمال بالغير وقد يرد عليه وهو ظاهر ان
الصور لما كانت ممكنات في انفسها ولم تكن ثابتة في مرتبة الذات وصارت تلك الصور مدار العلم والانكشاف فهي من الصفات
الكمالية له تعالى فلو كانت الاولى واسطة في الاتصاف بالثانية يلزم الاستكمال مع الانفعال بالممكن قطعًا ومنها انه يلزم
على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بيانه ان صورة العقل الاول مع يكون واسطة في
صدور العقل الاول وفي صدور صورة العقل الثاني عن الواجب تعالى فيلزم ان يصدر عن الواحد بواسطة امر واحد
وهي صورة العقل الاول امران هما ذات العقل الاول وصورة العقل الثاني ولا يمكن ان يقال ان ذات العقل الاول
انما صدر عن الواجب من حيث ذاته لا بواسطة الصورة وصدرت صورة العقل الثاني عنه بواسطة الصورة فلا يلزم صدور
الاثنين عن الواحد من جهة واحدة بل من جهتين اذ يلزم على هذا ان لا يكون علم الواجب تعالى بالعقل الاول علمًا فعليًا

كما لا يخفى وفيه نظر من وجهين الاول ان صدور صورة العقل الثاني ليس بواسطة صورة العقل الاول بل بواسطة ذات العقل الاول فان وجود العقل الاول لما كان من لوازمه وجود العقل الثاني والعلم بالعلة والملزوم يستلزم العلم بالمعلول واللازم صار العلم بالعقل الاول اعني صورته مستلزما للعلم بالعقل الثاني اعني بصورته وانما يلزم صدور صورة العقل الثاني بواسطة صورة العقل الاول لو كان وجود العقل الثاني من لوازم صورة العقل الاول وليس كذلك بل هو من لوازم وجود العقل الاول والوجه الثاني من النظر انه يمكن ان يقال ان للصورة اعتبارين الاول اعتبار نفس ذاتها مع قطع النظر عن قيامها بذاته تعالى وهي بهذا الاعتبار واسطة في وصول الفيض منه الى صورة الثانية والثاني اعتبار قيامها بذاته تعالى وهي بهذا الاعتبار واسطة في ايجاد المعلول الاول فافهم ومنها انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها فيه فلا يخلو اما ان يكون تلك الصور لوازم ذهنية او خارجية او لوازم مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا تحقق للواجب تعالى الا نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجي الذي هو عين ذاته الحقة واللوازم الخارجية لا تكون الا حقائق خارجية لا صور علمية ذهنية ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان هذا الايراد لا اختصاص له بعلم الواجب تعالى بل هو وارد على القائلين بكون العلم عبارة عن الصورة بالنظر الى علومنا ايضا ضرورة ان اتصاف النفس بالصور انضمامي خارجي لان النفس لا تتصف بها في الذهن والاتصاف الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وفيه كلام ستطلع عليه ان شاء الله تعالى - واما ثانيا فلان حكم معقولاته تعالى حكم اللوازم الذهنية لانها انما تلزمه من حيث عقله تعالى لذاته لا مطلقا وعقله لذاته وان كان عين ذاته لكن عقله لذاته يلزمه ان يعقل الاشياء وباعتبار ذاته يلزمه ذوات الاشياء فذوات الاشياء يلزمه باعتبار ذاته ومعقولات الاشياء يلزمه باعتبار عقله لذاته فتكون الصور العلمية لوازم ذهنية كما لا يخفى ويعلم ان بعضهم وجه كلام القائلين بحصول الصور في ذاته تعالى بان حديث الصور وحصولها في ذاته تعالى انما هو لتفهيم كون ذاته تعالى علما بجميع الاشياء تفصيلا وتبيين معنى عنايته تعالى بها في صدورها عنه عن علم وذلك لا يستدعي حصول الصور في ذاته تعالى حقيقة متميزة بعضها عن بعض بل يكفي فيه كون ذاته تعالى بحيث لو اعتبر العقل وفصل ما اشتملت هي عليه بعنوان الوحدة من الوجودات المعلولة يحصل في العقل الصور المتكثرة المطابقة لتلك الموجودات حقيقة فعبروا عن تلك الحيثية المستدعية لحصول الصورة في العقل بالاعتبار المذكور بحصول الصور في ذاته تعالى كما هو شائع في الاعتباريات فانهم يقولون ان المهية البسيطة مركبة من الاجزاء العقلية ومعنى التركيب هو حصول الاجزاء في المركب وليست الاجزاء العقلية كالجنس والفصل حصول حقيقة في المهية البسيطة بل حصولها انما هو في العقل لكن لما كان حصولها في العقل بسبب ملاحظته اياها من جهتين هما جهتا ما به الاشتراك وما به الامتياز جعلوا حصولها في العقل حصولا في المهية واعتبروها مركبة منهما في العقل وكذا الحال في الاعتباريات العرضية للمهيات وكون ذاته العالمة بذاتها بالحيثية

المذكورة كاف في صدور الاشياء عن علم واستدعاء صدور النظام شيئا من الحيثية المذكورة ممنوع وكذا استدعاء علمه تعالى بالمهيات
من حيث هي مهيات ذلك فان كونه تعالى عالما لشيء من شانه ان يحلله العقل الى مهية ووجود كاف في علمه تعالى بالمهية والوجود
معا وهذا التوجيه مع كونه مخالفا لتصريحاتهم وتنصيصاتهم في غاية السخافة اذ كون الذات الحقة مشتملة على الوجودات المعلولة
مما لا يفهم معناه اصلا وكون تلك الوجودات متكثرة متميزة بعد التحليل يستلزم عدم علمه تعالى بخصوصية كل واحد من الوجودات
قبل التحليل ولو قيل لا مضائقة في كون امر واحد بسيط بكل جهة علما بخصوصيات امور كثيرة غير موجودة ولا متكثرة بالفعل يقال
مع انه يلزم على هذا تميز المعدومات المحضة يستلزم كون ذاته سبحانه علما بخصوصيات الوجودات من دون حاجة الى تلك الصور و
اعلم ان المحقق الطوسي بعدما اعترض على الشيخ ببعض الوجوه التي مر ذكرها قال في شرح الاشارات ولولا اني اشترطت على نفسي
في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي عن هذه المضايق بيانا شافيا
لكن الشرط املك و مع ذلك لا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشير اليه اشارة خفية يلوح الحق
منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك
ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها
كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على
سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير
مداخلة غيره فيه ولا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فلو حصلت تلك الصورة بوجه آخر غير الحلول فيك
حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن
المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذا تقدم
هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما
حكمت ان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما
مباينا للاول وكون الثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن
وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما
كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول

الواجب كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا الصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذا لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة واورد عليه اولاً بان كون الشئ عالما يقتضي وجود ذلك الشئ للعالم ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بوجود العلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط مصحح للعلم بل العلم بالشئ يقتضي نسبة مخصوصة ولا يجدي تحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد من تلك النسبة وثانيا ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب تلك الجواهر مع تلك الصور يستلزم كون علم الواجب تعالى بها متاخرا عن تعقل تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة فيها وثالثا بان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر المجردة لا يصح على اصول الفلاسفة ورابعا بانه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه فلا يكون صادرا بالاختيار بل بالايجاب فافهم ولا تزل

قوله اعتقد وان علمه تعالى الخ اعلم انه قد نقل عن افلاطون مطابقا لراى استاذه سقراط ان للموجودات الطبيعية صورا مجردة في عالم الابداع غير كائنة ولا داثرة بل هي باقية ابدا فهي صور مفارقة عن المادة قائمة بانفسها وان علمه تعالى عبارة عن تلك الصور القائمة بنفسها وتسمى تلك الصور بالمثل الافلاطونية واعترض عليه اتباع المشائية تارة بان الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذواتها لا تصور حلول شئ مما يشاركها في الحقيقة في المحل فاذا افتقر شئ من جزئياتها الى المحل فلحقيقة في نفسها استدعاء المحل فلا تستغني عنه اصلا وبالجملة لا يجوز ان يختلف مهية واحدة بالافتقار الى المحل والاستغناء عنه واجاب عنه الشيخ المقتول في حكمة الاشراق بانكم قد اعترفتم بان صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض حتى قلتم ان الشئ له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان فاذا جاز ان تحصل حقيقة الجوهر في الذهن وهي عرض جاز ان يكون في العالم العقلي المهيات قائمة بانفسها ولها اصنام في ذلك العالم لا تقوم بذواتها فانها كمال لغيرها وليس لها كمال المهيات العقلية كما ان مثال المهيات الخارجية عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن ولا تكون قائمة بذواتها لانها كمال وصفة للذهن وليس لها من الاستقلال للمهيات الخارجية حتى تقوم بذواتها فلا يطرد حكم الشئ في مثاله واورد عليه اولا بان اختلاف افراد طبيعة نوعية بالحلول واللاحلول ممتنع ضرورة بخلاف ما عليه افراد طبيعة جنسية حيث انه يرجع ذلك الى الاختلاف بالفصول وثانيا بان الجوهر جنس عالي ومع ذلك لا يختلف افراده بالجوهرية والعرضية بل انما يرتسم الشئ بحقيقة في الذهن فيكون جوهرا لان مهية الجوهر بمعنى انها مهية شئ وجوده في الاعيان ليس في موضوع اي هذه المهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان لا في موضوع وهذا الحد لا يختلف بكون هذه المهية في الذهن ليست بهذه الصفة وسيجئ تحقيق الكلام فيه ان شاء الله تعالى وقال الصدر الشيرازي

فی بعض کتبہ انہ کما جاز ان یکون لمہیۃ واحدۃ انحاء من الکون و افراد من التشخص و الہویۃ بعضہا اشد و اقوی من بعض فی الوجود و الہویۃ و اکثر منہ فی الآثار المترتبۃ علی تلک الحقیقۃ کذلک یجوز ان یکون لکل منہا نحو من الوجود یکون فی الکمالیۃ بحیث لا یفتقر الی موضوع وانت تعلم ان کون مہیۃ واحدۃ فی انحاء الوجود و فرد من افراد التشخص اقوی و اشد من نحو آخر علی تقدیر تسلیمہ لا یوجب جواز کون مہیۃ واحدۃ مختلفۃ بالافتقار الی الموضوع وعدم الافتقار الیہ اذ الافتقار الی الموضوع انما ینشاء عن نفس الذات کما تقرر عندہم فالذات التی تکون بنفس ذاتہا وجوہر حقیقتہا مفتقرۃ الی الموضوع لا یمکن ان تکون مستغنیۃ عنہ فی نحو من انحاء الوجود والا لم تبق تلک الذات تلک الذات بل تنقلب الی حقیقۃ اخری واما الاختلاف بالشدۃ و الضعف فانما یکون باعتبار انحاء حصولاتہا وتعیناتہا الشخصیۃ و بالجملۃ نفس المہیۃ لا یمکن ان یختلف بالقیام بالموضوع وعدم القیام بہ لان التفاوت فی نفس معنی واحد غیر متصور فافہم وتارۃ بانہ یلزم علی ہذا استکمالہ تعالی بالغیر ای بالامر المنفصل عن ذاتہ واکتسابہ تعالی العلم الذی ہو صفۃ کمالیۃ عن تلک الصور وتارۃ بان معلوماتہ تعالی لما کانت غیر متناہیۃ یجب ان یکون صورہا ایضا کذلک ضرورۃ صدور البعض بواسطۃ البعض و امتناع صدور الکثیر عن الواحد مع قطع النظر عن ذلک الامور الغیر المتناہیۃ مرتبۃ مطلقا کما اثبتہ المحقق الدوانی وغیرہ من المحققین فیلزم وجود الامور الغیر المتناہیۃ مع الترتیب فیجری فیہا براہین ابطال التسلسل و اعلم انہم قد اولوا کلام افلاطون بوجوہ من التاویل فمنہا ما قال الفارابی فی کتاب الجمع بین الرائین بعد ما ذکر ان افلاطون قائل بان للموجودات صور مجردۃ فی عالم الالہ و ربما یسمیہا المثل الالہیۃ وانہا لا تدثر و لا تفسد بل ہی باقیۃ وان التی تدثر و تفسد انما ہی ہذہ الموجودات التی ہی کائنۃ وان ارسطو قد شنع علی القائلین بالمثل و الصور فقد نجد ان ارسطو فی کتابہ فی الربوبیۃ المعروفۃ باثولوجیا یثبت الصور الروحانیۃ و یصرح بانہا موجودۃ فی عالم الربوبیۃ فلا یخلو ہذہ الاقاویل ان اخذت علی ظواہرہا من احدی ثلث خلال اما ان تکون تناقضۃ واما ان یکون بعضہا لارسطو و بعضہا لیس لہ واما ان یکون لہا معان و تاویلات تتفق بواطنہا وان اختلف ظواہرہا فتطابق عند ذلک وتتحد فاما ان یظن بارسطو مع براعتہ وتیقظہ وجلالۃ ہذہ المعانی عندہ اعنی الصور الروحانیۃ انہ یناقض نفسہ فی علم واحد وہو العلم الربوبی فبعید و مستنکر واما ان بعضہا لارسطو و بعضہا لیس لہ فہو ابعد جدا اذ الکتب الناطقۃ بذلک اشہر من ان یظن ببعضہا انہ منحول فبقی ان یکون لہا تاویلات اذا کشف عنہا ارتفع الشک و الحیرۃ فنقول انہ لما کان الباری جل جلالہ بانیتہ و ذاتہ مباینا لجمیع ما عداہ وذلک لمعنی اشرف و افضل و اعلی بحیث لا یناسبہ فی انیتہ و لا یشاکلہ شئی و لا یشبہہ حقیقۃ و لا مجازا ثم مع ذلک لم یکن بد من وصفہ و اطلاق لفظۃ فیہ من ہذہ الالفاظ المتواطیۃ علیہ فان من الواجب الضروری ان یعلم ان مع کل لفظۃ نقولہا فی شئی من اوصافہ معنے بذاتہ من المعانی التی نتصورہ

من تلک اللفظة وذلک کما قلنا بمعنی اشرف واعلی حتی اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلک ان وجوده لیس کوجود ما دونه واذا قلنا انه حی علمنا مع ذلک انه حی بمعنی اشرف واعلی من الحی الذی هو دونه وکذلک الامر فی سائرها وبها استحکم هذا المعنی فی ذهن المتعلم للفلسفة التی بعد الطبیعیات سهل علیه ما یقوله افلاطون وارسطاطالیس ومن سلک سبیلهما فلنرجع الی حیث فارقناه فنقول لما کان الباری وتقدس حیا مریدا لهذا العالم بجمیع ما فیه فیجب ان یکون صورة ما یریده ایجاده فی ذاته جل عن الاشباه والنظیر فان ذاته لما کانت باقیة ولا یجوز علیه التغیر والتبدل فما هو فی خبره کذلک ایضا باق غیر داثر ولا متغیر ولو لم یکن للموجودات صورة وآثار فی ذات الموجود الحی المرید فما الذی یوجده وعلی ای مثال ینحو ما یفعله او یبدعه اما علمت ان من نفی هذا المعنی عن الفاعل المرید لزمه القول بان ما یوجده انما یوجده جزافا وعلی غیر قصد ولا ینحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلی هذا المعنی ینبغی ان یعرف ویتصور اقاویل الحکماء فیما اثبتوه من الصور الالهیة لا انها اشباح قائمة فی اماکن خارجة عن هذا العالم وقد بین الحکیم ارسطاطالیس ما یلزم القائلین بوجود العوالم الکثیرة فی کتبه فی الطبیعیات وقد شرح المفسرون کلامه واتوا ولیه بغایة الایضاح وینبغی ان یتدبر فی هذا الطریق الذی ذکرناه فی الاقاویل الالهیة فانه عظیم النفع وعلیه المعول فی جمیع ذلک واهماله ضرر شدید هذا کلامه ومنها ما قال صاحب **الافق المبین** فی بعض کتبه ان الصور المجردة عبارة عن الموجودات بما هی دهریات ولا تعاقب ولا تجدد لها بالقیاس الی القدوس الحق الثابت من کل جهة وبالجملة ان الطبائع المرسلة دهریات علی الاطلاق وکذلک اشخاص الجواهر الروحانیة دهریات علی الاطلاق والاشخاص المادیة بحسب هویاتها الشخصیة ان لوحظت بما هی متقررة موجودة فی الواقع مع قطع النظر عن وقوعها فی افق التغیر والسیلان والفوت واللحوق فی الحدود المرتبة بالقبلیة والبعدیة کانت موجودة دهریة ثابتة وان کان وجودها فی الدهر بوجودها فی الزمان فی حدود معینة مرتبة وان لوحظت بما هی متعلقة الوجود بحدودها المتعلقة بالتسابق والتلاحق کانت موجودات زمانیة متغیرة بالتقضی والتجدد وهذا کما ان وجود الشیء فی نفس الامر هو وجوده فی نفسه لا بتعمل العقل مع قطع النظر عن خصوصیة الظروف والاوعیة وان اتفق ان کان ذلک بعین حصوله فی ظرف ما بخصوصه فان الخصوصیات ملغاة الاعتبار فی ذلک راسا وکذلک الصور العلمیة الارتسامیة هی المعلومات باعتبار سنخ الماهیة فی نفس الامر والعلم الحصولی باعتبار الخصوصیة الارتسامیة الذهنیة هذا کلامه والشارح قد اقتفی اثره فی الحاشیة حیث قال یمکن ان یقال المراد بالصور نفس تلک الاشیاء باعتبار حضورها عنده تعالی واطلاق الصور علی الاشیاء باعتبار الحضور العلمی شایع عندهم وانما سمیت مجردة لعدم تغیرها بهذا الاعتبار وارادة بقائها هذه وانها عدم قیامها بذاته تعالی انتهت وانت تعلم ان المروی عن افلاطون الذهاب الی انه یوجد لکل نوع من

من الماديات فرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات لا تتغير ولا تفسد وما ذكره يدل على ان كل شئ من حيث الحضور عند الباري تعالى باق غير متغير واين هذا من ذاك مع ان عدم تغير الماديات من حيث حضورها عند الباري تعالى لا يستلزم تجردها كما روي عن افلاطن على انه لو كان المراد بالصور نفس تلك الاشياء لم يمكنه القول بالعلم الفعلي المتقدم على الايجاد ومع ذلك كله هذا التوجيه مخالف لما اول الفارابي كلامه كما لا يخفى قوله وارادو انبيائها آه دفع لما اورد على افلاطن من ان بعض الصور اعراض فكيف تكون قائمة بذواتها وجه الدفع ان معنى قيام تلك الصور بذواتها عدم قيامها بذات الباري تعالى فيجوز ان تكون صور الاعراض قائمة بموضوعاتها غير قائمة بذاته تعالى ويمكن ان يقال يجوز ان يكون الشئ قائما بالغير في عالم وقائما بنفسه في عالم آخر كما ان الجوهر قائم بنفسه في الخارج وقائم بغيره في الذهن فافهم ومنها ما قال بعض الاعلام قده ان مقصود افلاطن ان العلم نفس ذاته تعالى فذاته بذاته مبدء الانكشاف لكن لما لم يعقل التميز لما لا يكون له نحو من الثبوت ولم يكن هذا الثبوت حين كان العلم لان علمه فعلي مقدم على وجودها قال بوجود تلك الصور وجودا ظليا غير مرتب الآثار من غير قيامها بشئ ولم يدل دليل على وجوب القيام بالغير للموجود الظلي فح مبدء الانكشاف امر واحد بسيط فلا يلزم شئ من المحذورات وانت تعلم ما فيها اما اولا فلان القول بوجود تلك الصور وجودا ظليا من غير قيامها بشئ مما لا يفهم معناه اذ لو كان الموجود الظلي غير قائم بشئ لكان قائما بنفسه فيكون موجودا اصليا والفرق بعدم ترتب الآثار على الموجود الظلي وترتبها على الموجود الاصلي بعد الاعتراف بكون الموجود الظلي غير قائم بشئ بل قائما بنفسه تحكم محض و الحاصل ان القول بكون تلك الصور موجودات ظلية مع القول بكونها موجودات بانفسها غير قائمة بشئ مما لا معنى له اصلا واما ثانيا فلان علمه تعالى لما كان فعليا مقدما على الايجاد فلا بد ان يكون مقدما على وجود تلك الصور ولا يجدي القول بوجودها بالوجود الظلي اذ لا يكفي هذا النحو من الوجود لتعلق العلم والانكشاف ضرورة ان تلك الصور ليست بموجودة اصلا في مرتبة ذاته الحقة فيلزم تميز الاشياء من دون وجودها ووجود ما يماثلها لان تلك الصور منفصلة عن ذاته موجودة بوجودات متغائرة مغائرة لذاته بعد مرتبة ذاته فلا محيص عن الاشكال واما ثالثا فلان هذا التوجيه مخالف لما حمل الفارابي كلامه عليه فهو من قبيل توجيه القول بما لا يرضى قائله فافهم قوله اقول تلك الصور آه هذا الايراد مشترك الورود على اتباع المشائية وعلى مختار افلاطن وقرره الشارح في بعض حواشيه بان تلك الصور يمتنع ان تكون واجبة لذواتها كما بين في موضعه فهي ممكنات فائضة منه تعالى ففيضانها ان كان بعلم سابق فهذا العلم اما بالصور فينجر الكلام اليها حتى يتسلسل او بنفس ذاته تعالى فنفس ذاته تعالى كافية في الانكشاف ما الصورة فلا حاجة الى توسيط الصور وان كان فيضانها لا بعلم سابق يلزم صدور تلك الصور بلا ارادة واختيار و

يرد عليه ما قال بعض الاعلام ان صفات الباري تعالى من لوازم ذاته وهي مخلوقة بالايجاب لا بالاختيار وهذه الصور لكونها مدار العلم الذي هو من صفاته الكمالية ايضا مخلوقة بالايجاب ولا استحالة فيه فان قلت اذا جوزتم كون الباري فاعلا موجبا بالنسبة الى البعض فليكن موجبا بالنسبة الى الكل من العالم لان الايجاب لم يبق نقصا قلت ان الايجاب في خلق العالم نقص فان الصنعة العجيبة القويمة تدل على ان صانعها مختار خلقها بالعلم والارادة وهذا بخلاف نفس العلم والارادة وكيف يجوز عاقل ان يصح اضطراره وجهله بشيئ ما لا شبهة ان الباري عز وجل كامل ومن جملة كمالاته العلم والنقص مستحيل لذاته وما يستحيل ليس في قدرته واذا لم يكن النقص مقدورا لم يكن الكمال ايضا مقدورا فلا يكون العلم مما يكون من لوازمه مقدورا اقول بانه ليس يلزم سبق العلم بالصور عليها بل علمها معها انتهى وهذا الايراد غير وارد على التقرير المذكور في الشرح لان الشارح لم يعلل ههنا سبق علمه تعالى بتلك الصور بانها لو لم تكن مسبوقة بالعلم لم يكن الواجب سبحانه فاعلا لها بالاختيار والارادة ضرورة ان الفعل الاختياري لابد فيه من سبق العلم والارادة بل علل سبق علمه تعالى بتلك الصور بانها لو لم تكن مسبوقة بالعلم لزم تعريه سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاته المقدسة واللزوم وبطلان اللازم كلاهما ظاهران ثم ان ما قال ذلك البعض من الاعلام في بيان السر منظور فيه لما فيه من انه ان اراد بكون النقص مستحيلا ان النقص مستحيل عقلي لذاته فمسلم لكن اللازم عنه ان يكون الكمال واجبا لذاته فلا يمكن ان يكون مخلوقا اصلا لا بالايجاب ولا بالارادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال واجب لذاته على تلك الصور التي هي ممكنة لذواتها وحوادث ذاتية فهذا الكلام على هذا التقدير يكون تشييدا لكلام الشارح لا ردا عليه وان اراد ان النقص مستحيل بالغير فهذا غير مسلم ولا صحيح في نفسه فان كونه سبحانه ناقصا العياذ بالله ليس ممكنا بالذات حتى يكون مستحيلا بالغير فان المستحيل بالذات لا يكون مستحيلا بالغير ومع ذلك لا يصح سلب المقدورية عنه ولا عن مقابله الذي هو الكمال فان المستحيل بالغير والواجب بالغير كلاهما داخلان تحت قدرته العامة والا لم تكن المعدومات التي هي مستحيلة بالغير والموجودات التي هي واجبة بالغير مقدورة له تعالى **قوله** فعلمه تعالى اما بصور داخلية اه قال الشيخ في التعليقات كلما يصدر عن واجب الوجود فانما يصدر بواسطة عقله له وهذه الصور المعقولة نفس وجودها نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتيب لاحدهما على الآخر فيكون عقله لها مماثلا لوجودها عنه فليس معقوليتها غير نفس وجودها عنه فاذن من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة كما ان وجود الباري تعالى ليس الا نفس معقوليته لذاته فالصور المعقولة يجب ان يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها والا ان كانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور فتسلسل الى غير النهاية فانه يجب ان تكون قد عقلت اولا حتى وجدت او تكون انها وجدت لانها

عقلت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها فيلزم ان تكون علة معقوليتها معقوليتها وعلة وجودها وجودها
وقال ايضا فيها لو كان صدور هذه اللوازم بعد عقليته لها يجب ان تكون موجودة عند عقليته لها فان المعقول يجب
ان يكون موجودا واذا كانت موجودة يجب ان تتقدم وجودها ايضا على عقليته لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية فاذن يجب
ان يكون نفس عقليته لها نفس وجودها فيه وقال ايضا فيها ليس علوه الاول ومجده هو تعقله الاشياء بل علوه ومجده
بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات فان علوه ومجده بان يخلق
الاشياء لا بان الاشياء مخلوقة له وقال ايضا فيها كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها وعلمه بانه يلزم عنه وجودها
هو مبدء لوجودها عنه وليس يحتاج الى علم آخر فيعلم به انه مبدء لوجودها عنه هكذا صرح في مواضع اخرى ولا يخفى على من له فكر
صائب ان تقتضي هذه الاقوال ان الاشياء الصادرة عنه لو كانت امورا خارجية ما يحتاج الى امور عقلية سابقة عليها
واما لو كانت امورا عقلية فلا يحتاج في صدورها الى صور اخرى عقلية بل ايجادها عين العلم بها فلا حاجة الى اثبات علم
آخر سابق عليها وبالجملة علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجاده لها والعلم اذا كان عين الايجاد فلا حاجة في
صدور الموجد عن الفاعل الى علم سابق عليه فعلمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه معقولة من غير احتياج الى علم سابق عليها
بخلاف الموجودات العينية فحاصل مذهب الشيخ وسائر اتباع المشائية يرجع الى ان للباري تعالى علمين بالاشياء اجمالي
وتفصيلي وهو على نحوين علم تفصيلي للموجودات العينية وهو نفس صورها القائمة بذاته تعالى وثانيهما علم تفصيلي للصور انفسها
وهو عين فيضانها عنه والعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته المقدسة يكفي في فيضان الصور القائمة بذاته دون فيضان الموجودات
العينية ففيضان الموجودات العينية غير علمه التفصيلي بالصور ولذا يحتاج ايجادها الى علم سابق عليها وعلمها التفصيلي للصور
عين ايجادها وفيضانها عنه فلا يحتاج الى علم تفصيلي سابق عليها بل يكفي فيه العلم الاجمالي فتامل وانتظر ما سياتي ان شاء
تعالى قوله فمناط تعقلها الا الاجمالي آه محصله ان تلك الصور لكونها ممكنة مجعولة مسبوقة بالعلم وليس
علمها بواسطة صور اخرى فتكون تلك الصور معلومة له تعالى بنحوين من العلم الاول علمه المتعلق بها قبل وجودها ومنشاء
هذا العلم ومصداقه نفس ذاته تعالى وهذا علم اجمالي بسيط والثاني علمه تعالى بعد وجودها ومنشاء هذا العلم ومصداقه نفس ذواتها
الحاضرة عنده تعالى حضور المعلول عند العلة وهذا المعنى متحقق في تلك الاشياء التي هي ذوات الصور فلا حاجة الى
توسيط الصور في علمه تعالى بتلك الاشياء والجواب من قبلهم ان العلم الاجمالي الذي هو نفس ذاته تعالى غير كاف
في صدور الموجودات العينية عنه تعالى بل لا بد من الصور العقلية المفصلة لئلا يكون صدور الموجودات العينية عنه
بلا امتياز سابق وارادة متقدمة والعلم اذا كان عين الايجاد فلا حاجة في صدوره عن الفاعل بعلم وارادة الى

علم سابق علیہ لا ینحصر علمہ تعالی عندہم فی الصور بل یقولون للباری تعالی علم کمالی ہو عین ذاتہ وہو العقل البسیط الذی ہو مبدء المعقولات المفصلة والحاصل ان العلم المقدم الذی ہو عین الذات مستلزم لفیضان الصور العقلیة التی ہی من لوازم ذاتہ وہو غیر کاف فی ایجاد الاشیاء الاخر وبہذا ظہر الفرق بین الصور وذوات الصور فان علمہ تعالی بالصور عین فیضانہا عنہ فعلمہ بذاتہ علم بہا اذ ہی لازمۃ لذاتہ تعالی وہو یوجدہا معقولۃ وعلمہ بالاشیاء الاخر یحتاج الی علم سابق علی وجودہا فوجود الصور لما کان علما لم یفتقر الی علم آخر فلا یحتاج صدور الصور الی ان یکون مسبوقا بعلم آخر واما الاشیاء الاخر فلیس وجودہا فی انفسہا نفس معقولیتہا فلا بد ان یکون مسبوقة بالعلم ہذا ما یستفاد من کلماتہم وتصریحاتہم والحق ان ہذا تحکم محض لان القول بعدم سبق العلم علی ایجاد الصور ان کان معناہ ان العلم الاجمالی غیر سابق علیہ فہو خلاف مصرحاتہم وان کان معناہ ان العلم التفصیلی غیر سابق علیہ وان کان مطلق العلم سابقا علیہ فلا یجدی نفعا فیما ہم بصددہ وان کان معناہ ان مطلق العلم غیر سابق علیہ فیلزم الجہل قبل ایجادہا وہو محال والواجب سبحانہ کما انہ بری ومنزہ عن الجہل حال الایجاد کذلک ہو منزہ عنہ قبل الایجاد وایضا والا یلزم کون الصور مخلوقة بلا ارادة وعنایة وایضا القول بان الصور علم فلا یفتقر الی علم آخر سابق علیہا مناف للقول بان لہ سبحانہ علما کمالیا ہو عین ذاتہ المقدسة وہو العقل البسیط اذ علی تقدیر کون وجود الصور علما غیر مفتقر الی علم آخر سابق علیہ لا یکون لہ علم کمالی ہو عین ذاتہ المقدسة اذ وجود الصور لیس عین ذاتہ المقدسة کما لا یخفی فہو ینافی للعلم الکمالی البسیط الذی ہو عین ذاتہ المقدسة وایضا الصور ممکنات کذوات الصور فلا وجہ لکون ذوات الصور صادرة بعلم وارادة سابقة وکونہا صادرة بلا علم وارادة سابقة علیہا فلا یکون علم الصور عین ایجادہا کما ان علم ذوات الصور لیس عین ایجادہ وکما ان صدور الموجودات الخارجیة بلا امتیاز سابق وارادة متقدمة محال کذلک صدور الصور بلا امتیاز سابق وارادة متقدمة محال ولا وجہ للفرق بینہما اصلا کما لا یخفی علی المتامل علی ان الموجودات الخارجیة قد مار وہریة عندہم فعلی تقدیر کون العلم نفس الایجاد فی الصور المرتسمة فی ذاتہ تعالی یجوز ان یکون العلم بالموجودات الخارجیة ایضا نفس الایجاد من غیر حاجة الی الصور المرتسمة فی ذاتہ تعالی فتامل لعلہ یحتاج الی لطف القریحة **قولہ** فتلک الاشیاء آہ یعنی ان تلک الاشیاء معلولة لہ تعالی وقد ثبت ان العلم التام بالعلة یوجب العلم التام بالمعلول ولما کان ذاتہ سبحانہ علة للعالم من غیر توسط امر ما بینہ وبین ذاتہ تعالی وہو سبحانہ یعلم ذاتہ الحقة بالعلم الحضوری فتکون الاشیاء باسرہا منکشفة عندہ انکشافا تاما من غیر توسط صورة ظلیة **قولہ** تحقیقة العلم آہ اعلم ان حقیقة العلم ہی وجود مجرد لمجرد قائم بذاتہ وذلک الوجود یتصور علی انحاء ثلثة احدہا وجود الشیٔ بنفس ذاتہ العینیة لشیٔ مستقل فی الوجود بالفعل

قائما بذاته وجودا حقيقيا كوجود المعلول بحسب وجوده العيني لعلته وثانيها ان يكون ذلك الوجود وجودا حكميا لا حقيقيا كوجود ذات المجرد لنفس ذاته ولا شك انه وجود حكمي راجع الى كون ذات المجرد غير غائبة لذاتها وثالثها وجود النعت لمنعوته المجرد القائم بذاته وقد اتفقوا على ان النحوين الاخيرين من الوجود يكفي لتحقق العلم الحضوري واما النحو الاول فالظاهر من كلمات الشيخ واتباعه انه غير كاف بل تحقق علم العلة بالمعلول عندهم موقوف على قيام صورة المعلول بذات العلة قال الشيخ في التعليقات صور الموجودات مرتسمة في ذات الباري تعالى اذ هي معلولات لها وعلمه بها سبب وجودها و على هذا علم العلة بالمعلول ليس الا حصوليا لكن الشيخ المقتول قد صرح بكون هذا النحو من العلم حضوريا وقد تبعه المحقق الطوسي حيث قال في شرح الاشارات حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه ويجيء لبسط الكلام فيه ان شاء الله تعالى **قوله** وماله وجود الشيء آه يعني ان مآل العينية وجود الشيء لنفسه بمعنى حضوره عند نفسه وهذا المعنى لا يستدعي المغايرة بين الشيء الحاضر والحاضر عنده فانا نعقل ذواتنا وليس لكل منها ذاتان ذات عاقلة وذات معقولة بل لكل منا ذات واحدة فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد ان يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فثبت ان هذه الاضافة لا تستدعي المغايرة وبما ظن ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه ليس بشيء لان العينية عبارة عن الوحدة وعدم الاثنينية وهي لا تستدعي المغايرة وايضا يقال ذاتي وذاتك وهذه الاضافة لا تستدعي المغايرة اصلا والاجود ان يقال مآله عدم غيبة الشيء عن نفسه فان ذات الشيء المجرد لا تغيب عن نفسها وان لم تكن حاضرة عند نفسها والادراك والشعور وان كان امرا ثبوتيا وعدم الغيبة امر عدمي لكن المقصود من هذا التفسير ان الادراك ليس بامر زائد ويجوز تعريف الوجودي بامر سلبي على سبيل الرسم فافهم **قوله** ومما يشهد به ويدل عليه آه قال الشيخ في مقالة الثامنة من الهيات الشفاء في الفصل المعقود في انه تعالى تام بل فوق التمام بعد ما بين ان واجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه ان ذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان هذا الشيء آخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا آخر او هو بل هو نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين ان من المحال ان يكون ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الاشياء محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك لا يوجب ان يكون شيء محركا بلا شرط انه آخر او هو وكل المضاف يوجب اثنينيتهما الامر لنفس النسبة

والاضافة المفروضة في الذهن فانا نعلم ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان تكون القوة التي نعقل بها تلك القوة هي هذه القوة نفسها فتكون هي بنفسها تعقل ذاتها او نعقل ذلك بقوة اخرى فتكون لنا قوتان قوة نعقل الاشياء بها وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان ان كون الشئ عاقلا لا يوجب ان يكون معقول شئ ذلك الشئ آخر وبهذا تبين انه ليس تقتضي العاقل ان يكون عاقل شئ آخر بل كلما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل وكل ماهية مجردة يوجد له او لغيره فهو معقول اذا كانت هذه الماهية لذاتها عاقلة لذاتها ايضا معقولة لكل ماهية مجردة لمفارقتها او لا لمفارقتها فقد فهمت ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين الا اعتبار انه ماهية مجردة لذاته وانه ماهية مجردة ذاتها وفيهما تقديم وتاخير في ترتيب الالفاظ والغرض المحصل شئ واحد بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة" واعترض عليه الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال الشئ اذا عقل ذاته فلا شك ان الذات الموصوفة بالعاقلية بعينها الذات الموصوفة بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية والذي يدل عليه ان كلما كان عبارة عن حقيقة الشئ او عما كان جزءا عن حقيقته استحال تصور احدهما مع الذهول عن الآخر ونحن يمكننا ان نحكم على الشئ بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا وايضا يمكننا ان نحكم بكون الشئ عاقلا وان لم نحكم بكونه معقولا فان العاقلية والمعقولية متغايرتان وقد بينا انهما امران ثبوتيان فان قيل لا يمكننا ان نتصور كون الشئ عاقلا لذاته الا اذا احكمنا انه معقول لذاته وكذلك بالعكس فعرفنا ان العاقلية هناك واحدة فنقول ان للعاقلية حقيقة وللمعقولية حقيقة اخرى فلو كان المرجع باحدهما الى الاخرى لكان متى ثبت احدهما ثبت الاخرى وكان لا ثبت في الشئ كونه عاقلا الا اذا ثبت كونه معقولا وبالعكس كما انه لما كان المرجع بالانسان والبشر الى ماهية واحدة و كان الاسمين المسمى واحدا لا جرم متى ثبت المفهوم من احدهما فذاك هو المفهوم من الآخر والانسان لما كان متقوما بالحيوان استحال ان يعقل ماهية الانسان الا اذا عقلنا ماهية الحيوان اولا ولما امكننا ان نعقل معنى العاقلية مع الذهول عن المعقولية وبالعكس عرفنا ان ماهية العاقلية مغايرة لماهية المعقولية واذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما في كل من المواضع والسواد اذا كان مخالفا للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في كل من المواضع فان قيل يستحيل ان يعقل من الشئ كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل كونه معقولا لذاته نقال هذه الملازمة لا تمنع من اختلاف المعلومين فان العلم بالابوة يلازم العلم بالنبوة وان كان المعلومان مختلفين في ماهيتهما أرأيت لو فرضنا كون الشئ محركا لذاته فالعلم بالمحركية والمتحركية هناك متلازم مع انه لا يلزم ان يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية

فظهر ان كون الشئ عاقلا يغاير كونه معقولا نعم الذات التي عرض لها احدى الصفتين بعينها قد عرضت لها الصفة الاخرى
واما كونه عقلا فيغاير كونه عاقلاً ومعقولاً فهو اظهر لانا نعرف من الشئ انه عاقل لذاته معقول ثم ان كنا نشك في
ان ذاته هل هو هذا التعقل او مغاير له وذلك يدل على المغايرة وايضا قد اقمنا البرهان على ان العلم حالة اضافية
وهذا يوجب كونها مغايرةً للذات نعم القوم لما اعتقدوا ان التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا انه لا يمكن عند الذات من صورة
اخرى زعموا ان وجود تلك الذات هو التعقل واما نحن فقد بينا انها حالة اضافية لاجرم حكمنا بان العاقلية مغايرة
للذات العاقلة بل نجعل هذا مبدء برهان قوي على صحة ما اخترناه فنقول ادراك الشئ لذاته زائد على ذاته والا لكان
حقيقة الادراك حقيقة ذاته وبالعكس فلا يثبت احدهما الا والآخر ثابت لكن الثاني باطل فالمقدم مثله فثبت ان ادراك الشئ
زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صورة مطابقةً لذاته للبرهان المشهور فهو اذن امر غير مطابق لذاته وكل
الامر الغير المطابق ان كان له نسبة واضافة الى ذاته فذاته انما صارت معلومةً لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك
والشعور هو تلك النسبة وان لم يكن له نسبة فتلك الصور غير مطابقة ولا مساوية في الماهية لم يصر ذلك الشئ معلوماً -
فهذا برهان قاطع على ان العلم حالة نسبية انتهى - وانت تعلم ان هذا الكلام مع طوله لا يرجع الى طائل اما اولاً فلان
ما ذكره مبني على عدم الفرق بين المفهوم والمصداق مع انه يجوز ان يكون للمفهومات المتغايرة مصداق واحد كما
ان وجوب الباري تعالى ووجوده ووحدته حقيقة واحدة وان تعددت مفاهيمها وكما ان ذاتيات الشئ مفهومات
متعددة مع كون مصداقها امرا واحدا لا سيما في البسيط واما ثانيا فلانه يلزم على ما ذكر ان يكون حال العاقلية والمعقولية
حال الابوة والنبوة وذلك يفضي الى القول بكون الشئ ابا لنفسه وابنا لنفسه كما انه يجوز ان يكون شئ واحد عاقلاً
لذاته ومعقولا لذاته وبالجملة يجوز ان يكون الشئ الواحد عاقلا لذاته معقولاً لذاته بحيث لا يكون بينهما تغاير في
المصداق اصلا انما التغاير بينهما بحسب مفهوميهما وذلك لا يقتضي كونهما متغايرين مصداقا والتغاير في المفهوم انما يتحقق
بعد تحقق المصداق بخلاف التحريك والتحرك والابوة والبنوة وغيرها من الامور التي يتحقق التغاير بينها في مرتبة المصداق
واما ثالثاً فلان قوله ان ادراك الشئ زائد على ذاته آه ان اراد به ان مفهوم ادراك الشئ لذاته زائد على ذاته فبطلان
التالي مسلم وكذا الملازمة مسلمة لكن المقدم غير ما هو المطلوب اذ المطلوب ان مصداق الادراك ومصداق الذات المجردة
في ادراك الشئ لذاته واحد محض بلا تغاير اصلا وليس الغرض واحد محض بلا تغاير اصلا وليس الغرض ان مفهوم
الادراك عين مفهوم الذات حتى يرد عليه ما قال وان اراد ان مصداق ادراك الشئ لذاته زائد على ذاته فبطلان التالي
ممنوع واما رابعاً فلان كون العلم عبارة عن الحالة النسبية باطل قطعاً كما سيظهر انشاء الله تعالى **قوله** ثم اذا صار

الشئ آه ہذا منتحل عن التقدیسات حیث قال فیہا مطابقاً لما قال الشیخ فی المبدء والمعاد الشئ اذا ما جرده العقل تجریداً ناقصاً فصارت صورة المجردة القائمة فی محلہا المفارق معقول المحل وعلمہ فما ظنک اذا تجرد بنفسہ فقام بذاتہ ان ینسلخ عن شان المعقولیۃ ام یصیر معقول نفسہ وعقل ذاتہ فتفکر ان الحرارة التی بہا حاریۃ النار ما دامت قائمۃ فیہا اذا تجردت کانت انسلخت عن کونہا حرارة ام تکون حارة بنفسہا وحرارة لنفسہا والضوء الذی للشمس اذا تجردت وقام بنفسہ ایبجر حقیقۃ الضوئیۃ ام یستوی وتمحض ضوء الذاتہ ومضیا بنفسہ قال فی الحاشیۃ ہذا تنبیہ آخر علی ان وجود الشئ لنفسہ یکفی للانکشاف لہ ویتبین فی ضمنہ ان وجود الشئ المجرد بطریق الناعتیۃ الیضا مناط الانکشاف واما کون النحو الاول اعنی وجود الشئ المجرد بطریق المعلولیۃ مناطاً للانکشاف فاشرنا الیہ بقولہ وجملۃ الجائزات آہ لان وجود النعت للمنعوت لما کفی فی الانکشاف فوجود المعلول للعلۃ اولی بان یکفی لانہ اقوی واتم فی الارتباط بکونہ للمجرد وہہنا نحو آخر ہو وجود الشئ للمجرد بطریق المصاحبۃ فی الوجود مع عدم الحجاب المانع للشہود من غیر الناعتیۃ والمعلولیۃ کما فی مشاہدة المجردات بعضہا البعض وکذا النفوس المفارقۃ للابدان وحضور المبصر عند الباصرة من ہذا القبیل ہذا ما ذہب الیہ الاشراقیون وتفصیلہ وتحقیق ما لہ وما علیہ مما یقتضی بسطاً فی الکلام انتہت انت تعلم ان فی ہذا الکلام وجوہا من الاختلال الاول ان کون وجود المعلول للعلۃ اقوی واتم فی الارتباط بکونہ للمجرد من وجود النعت للمنعوت لا یدل علی کون ہذا الارتباط الاقوی کافیا فی الانکشاف لجواز ان یکون تحقق العلم موقوفاً علی القیام او الاتحاد کما ہو مذہب المشائیۃ وسیجیٔ بیانہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ الثانی ان وجود المجرد للمجرد بطریق المصاحبۃ فی التحقق لا نم انہ کاف للانکشاف الحضوری حتی یکون علم المجردات بعضہا البعض حضوریا بل ہذا غیر صحیح قطعا لانہ یستلزم ان یکون علم المجرد المعلول لعلتہ المجردة حضوریا ضرورة انہ لا فرق ح بین وجود المعلول للعلۃ وبین وجود العلۃ للمعلول فیکون علم العقل الثانی مثلا للعقل الاول حضوریا وبہذا یتحقق ما ہو مناط العلم الحضوری اعنی وجود المجرد للمجرد من غیر حجاب مع ان اتباع المشائیۃ کالمحقق الطوسی وغیرہ قد صرحوا بان الجواہر العقلیۃ تعقل ما لیس بمعلولات لہا بحصول صورہا فیہا فالعقل الثانی یعقل العقل الاول مثلا بحصول صورتہ فیہ اذ العقل الاول لیس بمعلول للعقل الثانی حتی یکون حاضراً عندہ بعلاقۃ المعلولیۃ وکذا العقل الثالث یعقل العقل الاول والثانی بحصول صورتہما فیہ فکیف یکون مجرد وجود المجرد للمجرد بطریق المصاحبۃ کافیا للانکشاف الحضوری الثالث ان ما ذکرہ مخالف لقواعد المشائیۃ والاشراقیۃ جمیعاً اما مخالفتہ لاصول المشائیۃ فلانہم قالوا علم العاقل بذاتہ وصفاتہ حضوری لان الذات مع صفاتہ حاضرة عند نفسہا غیر غائبۃ عنہا وما لا یکون من صفات العاقل لا یکون علمہ حضوریا عندہم ولذا ذہبوا الی ان علمہ سبحانہ بالممکنات حصولی واما الاشراقیۃ فانہم وان قالوا یکون علمہ سبحانہ بمعلولاتہ حضوریا

لكنهم لا يقولون بكون علم المجردات بما سوى ذواتها وصفاتها حضوريا بل قد صرح صاحب الاشراق في كتبه بكون علم المجردات بما سوى ذواتها وصفاتها حصوليا وسيجيء نقل كلامه ان شاء الله تعالى فليس مجرد المصاحبة بين مجردين مستلزما لكون علم احدهما بالآخر حضوريا عنده الخ نعم عدم الحجاب بين مجردين يستلزم ارتسام صورة احدهما في الآخر وقد صرح صاحب الاشراق في كتبه بان الحضور بقدر التسلط والادراك بقدر الحضور واذ لا تسلط للسافل على العالي فكيف يكون ادراك السافل للعالي حضوريا واما النفوس المفارقة للابدان فغاية ما يمكن فيها ان تنتقش بالعوالي وليس علمها بالعوالي حضوريا اصلا الرابع ان قوله وحضور المبصر عند الباصرة من هذا القبيل في حيز المنع بل في حيز البطلان اذ لا معنى لكون المبصر الذي هو شيء جسماني ذو وضع من قبيل المجردات التي هي بريئة عن المادة والوضع والمحاذات فليس حضور المبصر عند الباصرة من قبيل حضور مجرد عند مجرد آخر الا ان يراد به الصورة الفائضة من المبدء الفياض على النفس فيتحقق بين النفس وبين الصورة الفائضة على ذاتها اضافة اشراقية وتحقيق الكلام فيه لا يليق بهذا المقام فقد ظهر ان الشارح في الحاشية قدر في الكلام على عوابه من دون ان يتعمق في بواطنه **قوله** فان قلت يجوز آه انما لم يقل يجوز ان يتعقل تلك الصورة بصورة اخرى امالان كل صورة عقلية معروضة للكلية وان تخصصت بقيود كثيرة والذات العاقلة شخص خارجي وايضا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركة فلا يمكن ان يكون هذا التعقل بصورة اخرى غير نفس الهوية واما الحالة فهي صفة شخصية قائمة بنفس شخصية ويخدشه ان الصفة القائمة بالذهن الحالة فيه ايضا كلية كالصورة والاضافة الى الجزئي لا يقدح في كليتها واما لان المصنف واضرابه قد ابطلوا كون العلم صورة مطابقة للمعلوم وذهبوا الى ان العلم عبارة عن الحالة المغائرة للصورة فما ذكره بناء على مذهبه فافهم **قوله** قلت آه محصله ان علم تلك القوة بنفسها لو كان بحالة ادراكية زائدة عليها قائمة بها فلا يخلو اما ان يعلم تلك الحالة بحالة اخرى مثلها او يعلم بنفس وجودها للقوة العاقلة على الاول يلزم تسلسل الامثال بالفعل وعلى الثاني يكون مناط الانكشاف في تعقلها تلك الحالة هو نفس وجودها لها فلا حاجة في تعقلها لنفسها وكذلك الصورة الى امر زائد اصلا بل يكفي نفس وجودها للانكشاف ويرد عليه ما افيد ان العلم بالشيء يتوقف على توجه النفس اليه فنختار ان العلم بالحالة انما يكون بحالة اخرى ولا يلزم التسلسل لانا اذا علمنا شيئا بحالة فلا يحصل لنا العلم بتلك الحالة التي هي العلم بمجرد قيام علم الشيء بنا بل يتوقف العلم بذلك الشيء على ان يتوجه النفس توجها مستانفا الى ذلك فبذلك التوجه المستانف يحصل حالة اخرى متعلقة بالحالة الاولى ويكون تلك الحالة الاخرى علما بالحالة الاولى ثم العلم بتلك الحالة الاخرى يتوقف على توجه مستانف آخر فما دامت النفس متوجهة توجها مستانفا نحو حالة حالة تتجدد الحالات واذا انقطع توجه النفس انقطع عددها فتوهم لزوم التسلسل ههنا توهم بعيد ولعل الحق انه لو كان علم النفس بذاتها

بامر زائد عليها قائم بها لزم ان لا يعلم ذاتها الشخصية من حيث هي كك بل انما يعلم ذاتها بوجه كلي مع ان الكلام في ادراكها من حيث هي جزئية فلا بد ان يكون المدرك لذاتها ذاتها بلا امر زائد عليها قائم بها وسيجيء لهذا احرية تفصيل انشاء الله تعالى قال في الحاشية وبالجملة القول بالحالة الادراكية باطل اذ انكشافها يترتب على وجودها للقوة العاقلة فكلما كانت وجودها للقوة العاقلة كانت منكشفة عندها بذلك الوجود اذ الاثر لا يتخلف عن مبدئه فيحصل بحصول الاشياء غنية عن الحالة والا يلزم ان يكون للاثر الواحد مؤثران في مرتبة واحدة لا يقال الحالة الادراكية نور بذاته عند الوجود لا باعتبار الوجود والصور ليست كك لانا نقول الحالة امر ممكن فهي هالكة في حد نفسها وباطلة في ذاتها كسائر الممكنات من الصور وغيرها فكانت مظلمة في حد نفسها من جهة العدم الذي هو اصل الظلمة ونوريتها مستفادة من الوجود بالفعل فانما النور هو الوجود الخاص ولا فرق بينها وبين الصور من هذه الجهة انتهت انت تعلم ان هذا الكلام في غاية الوهن والسخافة اما اولا فلان الظاهر ان مقصوده من هذا الكلام ابطال القول بالحالة الادراكية مطلقاً مع انه سينكشف انشاء الله تعالى ان انكشاف الاشياء عند القوة العاقلة انما يكون بالحالة الادراكية القائمة بها قياماً انضمامياً والصور الحاصلة فيها ليست مناشي للانكشاف اصلاً فالقول بان كلما كانت وجودها للقوة العاقلة كانت منكشفة عندها بذلك الوجود غير مسلم بل غير صحيح واما ثانياً فلان قوله اذ الاثر لا يتخلف عن مبدئه مسلم لكن لا نسلم ان الانكشاف اثر لوجود صور الاشياء عند القوة العاقلة فليس بوجود صور الاشياء غنية عن الحالة الادراكية والحاصل ان كون وجود الشي للشي وحصوله له مطلقاً كافية للانكشاف مم بل باطل فان قيل غرضه ابطال القول بالحالة الادراكية في علم النفس بذاتها وعلم المجردات بانفسها يقال هذا وان كان مسلماً لكن يابى عنه ما قال في الجواب اذ الظاهر منه ان العلم عبارة عن النور الذي به ينجلي الاشياء وان ذلك النور هو نفس الوجود المجرد للعالم من حيث استناده اليه تعالى كما اختاره فيما بعد وسيجيء بيان ما فيه من الخلل بابسط وجه انشاء الله تعالى واما ثالثاً فلان قوله والا يلزم آه في غاية السخافة اذ لا يلزم تحقق المؤثرين لاثر واحد في مرتبة واحدة الا اذا قيل ان الحالة والصورة كليهما مبدآن للانكشاف مع ان الصورة ليست مبدأ للانكشاف اصلاً كما سيظهر انشاء الله تعالى واما رابعاً فلانه قد اعترف اولاً بان الانكشاف اثر لوجود الاشياء في القوة العاقلة وقال آخراً ان مناط كون الشي منشأ للانكشاف هو كونه نوراً لذاته والصور الحاصلة في القوة العاقلة ليست انواراً لذواتها بل هي مظلمة في حدود ذواتها كالحالة من جهة العدم الذي هو اصل الظلمة فلا يكون مناشي للانكشاف وهذا تناقض صريح فتامل واما خامساً فلانه لا معنى لكون العدم ظلمة لانه كما انه ليس بنور ليس بظلمة ايضاً بل هو لا شي محض لا شي يعبر عنه بالعدم واما سادساً فلان كون الحالة الادراكية هالكة في حد ذاتها كسائر الممكنات مسلم لكن كون الوجود الخاص غير ممكن وغير مجعول اصلاً حتى لا يكون

منظلماً فی حد نفسه فی محل الخفاء بل فی معرض البطلان ضرورة ان الوجود الخاص لیس بواجب لذاته بل هو ممکن مجعول
کسائر الممکنات فیکون غیر خال عن شوب عدم و بالجملة النور المحض انما هو الواجب سبحانه و غیره لا یخلو عن شوب عدم و
ظلمة بوجه من الوجوه ولو فی الاعتبار العقلی فالحالة والوجود الخاص کلاهما سیان من هذه الجهة کما ان الحالة والصورة
سیان من هذه الجهة واما سابعاً فلان قوتنا العاقلة لاریب انها ممکنة مجعولة فهی هالکة فی حد نفسها وباطلة بحسب نفس
ذاتها من جهة العدم الذی هو اصل الظلمة فکیف تکون الاشیاء منکشفة عندها اذ الاشیاء انما تکون منکشفة عند من یکون
منزهاً عن شوب عدم و ظلمة علی رایه وظاهر ان القوة العاقلة لیست کذلک ولعل لکلامه وجهاً لا احصله قوله لکنها والصور
نفس وجودها للمجرد آه قال فی الحاشیة توضیحه ان العلم ما هو منشأ انکشاف شیء عند شیء و ذلک بحضوره لدیه بحیث لا یغیب
عنه وذلک لا یکون الا بوجوده بالفعل لنفسه اذ ما بالقوة لا یوجد لشیء اذ لم یوجد بعد فکیف یوجد لشیء و یحضر عنده ولو لم یکن
موجوداً لنفسه بل لغیره اعنی المحل فکلما هو له فی ظاهر الامر فهو لمحله بالحقیقة من حیث وجوده له اذا عرفت هذا فالمجردات لما
کان وجودها بالفعل کانت حاضرة عند انفسها بانفسها والقدوس الحق فی اقصی مراتب الفعلیة فعلمه تعالی لذاته بذاته
والمادیات وجودها لمادتها لا لها فلا تشعر بذواتها واما المادة وان کان وجودها لنفسها بالفعل لکن فعلیتها فعلیة القوة
والاستعداد وکانها استعداد جوهری مبهمة بذاتها وفعلیة قواها و وجودها یتوقف علی انضمام الصور الیها فهی فی حد ذاتها
جوهر ظلمانی لا تشعر بذاتها فلا تشعر بغیرها فانتفی العلم عن المادة والمادیات وقس علیها حال الاعراض القائمة بالموضوعات
فانما العلم من شان القدسیات فتفکر لعله یحتاج الی لطف القریحة انتهت انت تعلم ان کون وجود المادیات مطلقاً لمادتها لا
لها کما یدل علیه قوله والمادیات وجودها آه فی حیز الخفاء بل فی حیز البطلان لان الجسم المرکب من المادة والصورة لیس وجوده لها
لمادتها فما ذکره من کون وجود المادیات لمادتها انما یصح فی الامور الحالة فی المادة لا فی المادیات مطلقاً والصواب ان
یقال ان المادیات لکونها متصلات کل جزء منها غائب عن الجزء الآخر فلا حضور لذواتها عند ذواتها بل ذواتها تغیب عن
ذواتها وتفصیله علی ما قال بعض المتاخرین ان الوجود الاتصالی الاستعدادی ذاته عین قبول الکثرة والقسمة عین استعداده
للانفصال ولیس له من التحصل الوجودی قدر یمکن ان یجمع اجزاءه ولا من البقاء ما یشمل اوله آخره فظاهره تفقد باطنه وباطنه
یغیب عن ظاهره و اوله یفوت آخره وآخره یعدم اوله وهذا بحسب الزمان وکل بعض فرض منه فهو غائب عن بعضه الآخر
وکذا البعض بعضه عن بعض بعضه الآخر وهذا بحسب المکان فالکل معدوم عن الکل واذا کانت ذاته غائبة عن ذاته فکیف
یکون لغیره حضور عنده فوجوده منبع الجهالة والظلمة والتفرقة والحرمان کما ان وجود الاول منبع العلم والنور والجمعیة
قوله واما المادة وان کان آه جواب عما قال الشیخ المقتول معترضاً علی المشائیة فی حکمة الاشراق وکان عند المشائیة کون

الشئ مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه المادة نفسها كما قالوا خصوصيا انما يحصل بالهيئات فهب ان الهيئات نسبتها
المادة فالمادة ما الذي نسبها واعترفوا بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيئات التي سموها صورا والصور اذا حصلت
فينا ادركنا وليست الهيولى في نفسها الا شيئا مطلقا او جوهرا عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا ولا شئ اتم
بساطة من الهيولى سيما ان جوهريتها هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به فلم ما ادركت ذاتها بهذا التجرد عن الحوامل الاجزا
ولما ادركت الصور التي فيها على انا بينا حال الجوهرية والشيئية وان امثالهما اعتبارات عقلية ثم قال ان مبدء الكل
ليس الا مجرد الوجود واذا بحث عن الهيولى على مذهبهم يرجع حاصلها الى نفس الوجود اذ التخصيص انما هو بالهيئات الجوهرية
كما سبق وليس شئ هو نفس الماهية مطلقا بل اذا اثبت خصوص فيقال انه ماهية ووجود والهيولى لا تبقى الا ماهية ما ووجودا ما
فافتقارها الى الصور ان كان لنفس كونها موجودا لكان واجب الوجود وتعالى من ان يكون كذا واذا كان واجب الوجود
يعقل ذاته والاشياء بمثل هذه البساطة فكان يجب ايضا في الهيولى لانها موجود فحسب وبطلان هذه الاقاويل ظاهر هذا كلا
وجوابه على ما يستفاد من كلمات اتباع المشائية ان كون الشئ عاقلا انما يكون لقيامه بالذات وكونه مجردا في حد ذاته لا يحل
خال عن المادة وغواشيها والمادة ليست مجردة عن غواشي المادة لكونها محلا للصورة الجوهرية الممتدة فكيف يلزم كونها
عاقلة لذاتها وايضا الهيولى عبارة عن الجوهر المستعد من حيث هو مستعد فجوهريتها جوهرية القوة وفعليتها فعلية الاستعداد كما
صرح به الشيخ حيث قال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الهيات الشفاء جوهرية الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس
شيئا آخر الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التي لها ليس تجعلها شيئا من الاشياء بالفعل بل تعدها لان تكون شيئا بالقوة
وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع فالاثبات ههنا هو انه امر واما انه ليس في موضوع فانه سلب وانه امر ليس يلزم منه
ان يكون شيئا بالفعل معينا لان هذا عام ولا يصير شئ بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصلها انه مستعد
لكل شئ فصورتها التي تظن لها هي انه مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة اخرى يكون بها
بالقوة الا ان يطرأ عليها حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون بذاتها واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي القوة
ونسبة الهيولى الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس وفصل من نسبة المركبات الى ما هو هيولى وصورة انتهى
وهذا صريح في ان الهيولى لا تحصل لها ولا وجود لها بالفعل الا بالصورة ففعليتها عين قبولها للصور وكونها جوهرا عين كونها
مستعدة لكل حلية وصورة وليس لها تحصل وفعلية مع قطع النظر عن الصور اصلا فكيف يكون مدركا وعاقلا وقول
صاحب الاشراق لا شئ اتم بساطة من الهيولى في حيز البطلان فان الهيولى لما تكثرت حسب تكثر الصور فهي ابعد
الاشياء عن البساطة لانها ليست متحصلة الوجود الا بالصور والتجرد الذي اعتبر في كون الشئ عاقلا هو تجرده وجود الا تجرد

مفهومًا وبالجملة مناط العاقلية بساطة الوجود لا بساطة المعنى والمفهوم والا يلزم ان يكون مفهوم الشيئية ايضا عاقلة لذاتها
لكونها ابسط من كل مفهوم وليس كك ومن ثمة قيل وحدة الهيولى كوجودها ضعيفة جدًا لكونها مجامعًا للكثرة والصورة معنى
بساطة الهيولى هو انها لو خلت بنفس ذاتها مع قطع النظر عن الصور التى تقومت وتحصلت بها كانت بحسب نفسها انها
جوهر فقط اى جوهرية اى شئ كانت من الصور فهى شبيهة الوجود بالاجناس فافهم **قوله** فاذن ميزان تصحيح العاقلة
آه يعنى ان كل مجرد عن المادة وغواشيها قائم بنفسه لا بغيره كالصور الذهنية الكلية عالم بذاته لان ذاته حاضرة عنده
غير غائبة عنه بخلاف القائم بغيره فانه وان كان مجردًا تامًا بنفسه او بتجريد القوة العاقلة اياها عن المادة وملابسها وغواشيها
اذ ليس قائما بالذات لا يكون عاقلا لذاته وبهذا ظهر ان مناط العاقلية مجموع امرين الاول كون الشئ قائما بالذات
لا بالمحل واحترز به عن الاعراض مطلقًا والثانى كونه مجردا بذاته عن المادة وغواشيها وبهذا احترز عن الماديات
مطلقًا وعما يتجرد بعمل عامل مع قطع النظر عن كونه جوهرًا او عرضًا فتامل وارتقب كلامًا يتعلق بهذا المقام **قوله**
وميزان تصحيح المعقولية آه اعلم ان الشئ الموجود بالفعل الحاضر عند الذات المجردة لا بد ان يكون مجردًا عن المادة
وغواشيها اما بذاته او بعمل عامل اذ الشئ الحاضر عند الذات المجردة لا يمكن ان يكون امرًا منغمسًا ذوات وضع فمناط
المعقولية كون المجرد حاضرًا عند الذات المجردة فكلما هو مجرد عن المادة وغواشيها وحاضر عند الذات المجردة فهو معقول
وسيجئ كلام متعلق بهذا المقام انشاء الله تعالى فانتظره **قوله** فالشئ المقدس عن المادة آه لما كان حقيقة التعقل
حصول مجرد لمجرد آخر بقيامه به كما فى تعقل النفس لمعقولاتها الآخر او بنحو آخر كما فى ادراكها لذاتها وكل مجرد قائم بذاته
فهو حاضر عند ذاته غير فاقد اياها فذاته من حيث انه يصدق عليها انها مجرد حاصل لمجرد هى معقولة ومن حيث انها مجرد قد حصل
لها مجرد هى عاقلة فكل مجرد قائم بذاته عقل وعاقل ومعقول واذا ثبت هذا ثبت انه تعالى عاقل لذاته وعالم لها لانه فى
اعلى مراتب التجرد واقصاها فيكون عقلًا وعاقلًا ومعقولًا وههنا كلام من وجوه منها ما قال الامام الرازى فى المباحث
المشرقية انه لو كان علم المجرد بذاته نفس ذاته لكان كل من عقل مجردًا عقل كونه عاقلا لذاته وليس كك اذ اثبات كونه عاقلا
لذاته يحتاج الى تجشم برهان ضرورة ان اثبات علمه غير اثبات وجوده ألا ترى ان من اثبت وجود البارى تعالى بنحو
من البرهان لم يكتف فى اثبات علمه به بل يلزمه اقامة حجة اخرى واشار الشارح الى جوابه بقوله فادراكه لذاته آه ومحصله
ان عاقلية المجرد لذاته عين وجوده لا عين ماهيته فلا يلزم ان من عقل ماهيته عقله عاقلة لذاته الا فيما يكون وجوده عين ماهيته
كالواجب تعالى لكن لما استحال ارتسام حقيقته فى ذهن من الاذهان بالكنه لا يلزم من عقلنا اياه ان نعقل كونه عاقلا
لذاته بل تحتاج الى استيناف بيان وبرهان قال الاستاذ العلامة ان هذا الكلام بظاهره صحيح فان العلم لما كان

عبارةٌ عن وجود الشيّ بالفعل لشي موجود بالفعل وكان وجود الشي لنفسه مدار علمه بذاته فادراك الشيّ لذاته الذي هو عبارة عن وجوده لنفسه لايزيد على وجوده فان كان وجوده عين المهية كما في الواجب سبحانه فادراكه لذاته لايزيد على مهية ايضا اذ مهية هي الوجود لاغير وان كان غير المهية فادراكه لذاته يزيد على مهيته لاعلى وجوده والنظر الدقيق يحكم بان هذا الكلام لامعنى له فانه ان اريد بالادراك في قوله فادراكه لذاته والوجود في قوله لايزيد على وجوده معناهما المصدريان فلايخفى ان الوجود بالمعنى المصدري سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن لايصدق على الادراك بالمعنى المصدري بديهةً ولا بالعكس بل الادراك بالمعنى المصدري مغائر للوجود بالمعنى المصدري سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن ولايصح الحكم بعدم زيادة الوجود المصدري والادراك المصدري على ذاته تعالى فان المعنى المصدري ليس عين الواجب بديهةً وان اريد بالادراك والوجود مصداقهما فلاشبهة في انّ مصداق العلم والعالم والمعلوم في علم الشيّ بنفسه هو نفس ذاته بلاحيثية زائدة اصلا فمصداق الادراك لايزيد على نفس الذات سواء كان العالم واجبا او ممكنًا وقد عرّف الشارح بان الشيّ المقدس عن المادة اذا كان موجودًا بنفسه كان عقلاً وعاقلاً ومعقولاً والوجود ليس صفة منضمة بل هو معنى انتزاعي مصداقه نفس مهية الموجود بلا انضمام معنى اليها فاذن نفس مهية الموجود بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداق للعقل والعاقل والمعقول فلايزيد مصداق الادراك على مهيته ما اصلا سواء كانت واجبة او ممكنة ثم قال والجواب ان المراد بالادراك والوجود مصداقهما ومعنى زيادة الوجود على المهية ان يكون صدقه عليها بحيثية تعليلية هي استناد الذات الى الجاعل ومعنى عدم زيادته انتفاء الحيثية التعليلية فيكون مصداق الادراك زائدًا على المهية غير زائد على مصداق الوجود وما تقرر عندهم من ان مصداق العلم والعالم والمعلوم في العلم الحضوري نفس ذات العالم بلاحيثية زائدة فالمراد به انتفاء الحيثية التقييدية في المصداق لا انتفاء الحيثية التعليلية ايضا واذا كانت واجبةً كانت بنفسها بلازيادة حيثية اصلا تقييدية او تعليلية مصداقًا للوجود والادراك معا هذا كلامه الشريف وستعرف انشاء الله تعالى ان تحقق الحيثية التعليلية لاينافي العينية وكون الذات مصداقًا للوجود بنفسها لاينافي الاحتياج الى الجاعل فانتظره واجاب الصدر الشيرازي في الاسفار بان عقل المجرد عين وجوده الخاص القائم بذاته لابغيره وهذا النحو من الوجود لايمكن ان يحصل لغيره مطلقًا والذي يحصل له صورة علمية مطابقة لمعنى كونه موجودا فههنا قد حصلت مهية موجودة لشيّ آخر فيكون في هذا النحو من الوجود حاصلا له لاحاصلا لذاته فتكون هذه الصورة معقولةً له لامعقولة لذاتها ضرورة ان كلما وجوده لغيره ولم يكن حاصلاً الا لذلك الغير لا لذاته فذلك الغير عاقل له فقط لاهو عاقل لنفسه في هذا الوجود بل في وجود آخر له عندما يقوم بنفسه فعلى هذا لايلزم من كون وجود المجردات القائمة بانفسها عين معقوليتها لذواتها ان يكون وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها لذواتها بل عين معقوليتها لذلك الغير

فلا يلزم ان من عقل ذواتها عقلها عاقلة لذواتها وانت تعلم ان محصل السوال ان عقل المجرد لو كان نفس ذاته لكان ادراك ذاته مستلزما لادراك كونه عاقلا لذاته بل ادراك ذاته صريح عين ادراك كونه عاقلا لذاته والا لم يكن ادراك ذاته عين ذاته والجواب بان ادراك ذاته عين وجوده الاصيلي القائم بذاته لا عين وجوده الظلي القائم بغيره فلا يكون المجرد بحسب هذا النحو من الوجود مدركا لذاته غير مجد وغير منطبق على السوال اذ ليس محصل السوال انه لو كان ادراك المجرد عين ذاته لكان مدركا لذاته في كل نحو من انحاء وجوده حتى ينفع القول بانه في هذا النحو من الوجود قائم بغيره لا بذاته حتى يكون مدركا لذاته بل محصل السوال ان ادراك المجرد لما كان عين ذاته فكل من عقل ذاته فلابد له من ان يعقل انه عاقل لذاته في نفس الامر وان لم يكن وجوده لغيره عين معقوليته لذاته بل عين معقوليته لغيره ولعل لكلامه وجها لا احصله ومنها انا نعلم بالضرورة ان كون الشئ عالما ينكشف له المعلومات حال خارجي مغاير لنفس حقيقته فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم من حيث هي والا لكانت ذاته من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فان كل شئ في نفسه هو هو فلا بد في كون الشئ عالما بنفسه من امر آخر غير نفس ذاته يكون مصداقا لعالميته فلا يكون علم المجرد بذاته عين ذاته واجيب بان نفس حقيقة الشئ بنفسه مصداق كونه عالما بنفسه من غير انضمام شئ آخر اليه اصلا وصدق المفهومات المتغائرة على ذات واحدة لا يستدعي تغائر المصداقات ولا يقدح كثرتها في وحدة الذات الموصوفة غاية الامر ان يوجب تغائر الحيثيات هذا وقد بقي بعد خبايا في زوايا المقام سنذكرها ان شاء الله تعالى فيما سيأتي من الكلام **قوله** اذ هو وجود بحت آه يعني ان الواجب سبحانه وجود بحت قائم بذاته دائنة محضة لا ماهية له اذ الماهية تطلق غالبا على الامر المعقول مع قطع النظر عن التشخص والوجود وان كان قد تطلق الماهية على ما به الشئ هو هو وبالجملة الواجب سبحانه هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة و لما ثبت كونه تعالى في اعلى مراتب التجرد كان عالما بذاته بنفس ذاته لا بزيد علمه بذاته على ذاته بل هو عين ذاته كما انه عين وجوده لعدم تغائر الذات والوجود ههناك ولذا قال الشيخ في **الهيات الشفاء** واجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه الى ان قال انه عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة ثم قال فقد فهمت ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب كونه اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل هذين الامرين الا اعتباران ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة ذاتها وههنا تقديم وتاخير في الالفاظ والغرض المحصل شئ واحد بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة **قوله** وجملة الجائزات آه يعني انه قد ثبت ان ميزان العاقلية كون الشئ مجردا عن المادة وغواشيها قائما بذاته وميزان المعقولية وجود مجرد لمجرد قائم بذاته اما بان يكون وجوده نفس وجوده كما في علمه تعالى بذاته وعلم المجردات بانفسها او بان يكون وجوده على وجه الاتصاف كما في علم المجردات لصفاتها

الانضمامية او بان يكون معلولا مستنداً اليه اثرا ووجوداً وهذا النحو من الربط اقوى واوكد من وجود الصفة للموصوف في باب التعقل والموجودات الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى فهي رابطية الذات والوجود بالقياس اليه تعالى فيكون علمه تعالى بسلسلة الممكنات حضوريا من غير توسط صورة ظلية لان انكشاف ماله الصورة بواسطتها انما يكون بوجودها له ولما كان وجود ماله الصورة بنفس هويته الصادرة عنه كان منكشفاً عنده انكشافاً حضوريا اقوى من الانكشاف بتوسط الصورة فلا يحتاج الى الصورة فبطل القول بالصور الظلية في علمه تعالى بسلسلة الممكنات سواء كانت قائمة بذواتها او بذاته تعالى وهذا مطابق لما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون حالة فيه ومحصله ان حصول المعلول للعلة اوكد واقوى من حصوله للقابل بناءً على ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلما كان حصوله للقابل علماً كان حصوله للفاعل علما بالطريق الاولى واعترض عليه المحقق الدواني بان كون الشيء عالماً يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط مصحح للعلم بل لقائل ان يقول هذا كما يقال ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشأ للاتصاف فلان يكون الثانية منشأً للاتصاف بالطريق الاولى وهذا مما لا يقول به عاقل اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة ولا يجدي تحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد من تلك النسبة واجيب عنه بان العلم كمال للموجود من حيث هو موجود وهو عبارة عن حصول صورة مجردة من غير زيادة شرط كالانفعال والتغير بخلاف السواد فانه كمال لبعض الموجودات دون بعض ويشترط في الاتصاف به الانفعال والتغير ولو كان مجرد حصول السواد وان كان بوجه آخر كافياً لحصول حقيقته المعلولة لامر لصح كون فاعل السواد اسود وليس هي كذلك بالنسبة الى فاعلها المفارق وانت تعلم ان غاية ما ثبت منه ان قياس السواد على العلم قياس مع الفارق لكن لم يثبت ان الربط الذي بين العلة والمعلول كاف في العاقلية والمقصود ان تحقق العلم ليس موقوفاً على الاتحاد او القيام بل علاقة العلية والمعلولية كافية في الانكشاف فافهم واعلم ان الشارح قد استدل على كون علم الواجب سبحانه بسلسلة الممكنات حضوريا بلا توسط صورة ظلية في حواشيه على حواشي شرح المواقف بوجهين الاول ما ذكره ههنا بقوله وجملة الجائزات آه وقد عرفت حاله وثانيهما ان العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بالمعلول ولما كان ذاته تعالى علة لهذا النظام الجلي من غير توسط امر ما بينه وبين ذاته تعالى كانت الممكنات باسرها منكشفة عنده تعالى انكشافا حضوريا من غير توسط صورة ظلية واورد عليه بان وجود العلة يغاير وجود المعلول فحضورها غير حضور المعلول

فهذا الحضور اما بطريق الارتسام فى ذات العلة فمع لزوم كون ذاتها فاعلة وقابلة لا تثبت المطلوب او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية او بقيامها بامر آخر غير ذات العلة فلا تكون صورا علمية للعلة لان الصور العلمية القائمة بغير الشئ لا تكون علما لذلك الشئ وان فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كان الواجب سبحانه محتاجا الى الآلة فى ادراك المعقولات ولم يكن ايجاده بالعلم لتوقف العلم عليه واجاب عنه بعض المحققين بانه لما كان تعيين للمعلول من قبل العلة اذ لو لم يتعين لها لكان صدوره عنها دون غيره ترجيحا بلا مرجح فيقتضى العلة امرا ماهيته وصفته كذا فيتعين المهية الموصوفة بهذه الصفات بحيث لا يشاركه غيره فى ذاته وصفاته باقتضاء العلة اياه ولا شك ان معرفة المقتضى لامر مخصوص يستلزم معرفة ذلك الامر ولما كان الواجب سبحانه علة مقتضية لجميع الممكنات بخصوصها على ما هى عليه فى نفس الامر فانه يقتضى امرا ومعلوما مخصوصة وهلم جرا وكان المقتضى لتلك الخصوصيات نفسه فانه المقتضى البحت الا الشئ المقتضى كما انه الوجود البحت والتعين البحت ولما كان عالما بنفسه علما حضوريا كان لا محالة عالما بالمقتضى لتلك الخصوصيات وذلك يستلزم العلم بنفسه بالخصوصيات من نفسه فان قيل لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس احدهما عين الآخر وانما فيه فيجوز حصول العلم باحدهما دون الآخر يقال وجود المعلول بخصوصه من لوازم وجود العلة ونسبته وجوده الى وجود العلة نسبة لوازم المهية الى المهية فاذا كان الشئ بذاته سببا للمعلول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بعليته مقتضيا للعلم به بلا واسطة والحاصل ان كل معلول من حيث الوجود من لوازم العلة من حيث وجودها فاذا علم العلة من حيث وجودها علما حضوريا علم المعلول من حيث الوجود كذلك فالواجب سبحانه باعتبار وجوده الذى هو عين ذاته علة لوجود الممكنات طرا فاذا علم ذاته بمجرد وجوده الذى هو عينه يجب ان يعلم مهية معلولاته من حيث كونها موجودة والعلم بها من حيث كونها موجودة حضورى لا حصولى فثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء بحضور انفسها لا بحصول صورها وفيه انه لا يلزم من اقتضاء العلة معلولا معينا الا الاستلزام بين العلة والمعلول فى ظرف الوجود الذى يجب العلية والمعلولية ولا يلزم منه ان يكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول وان كان وجودها علة لوجوده فتامل والمعلم ان بعض الاعلام قد اعترض على الشارح بانه بعد تسليم ان مناط العاقلية التجرد ومناط المعقولية الحضور عند المجرد ماذا اراد بكون ذوات الجائزات بماهياتها ووجوداتها ارتباطية ان اراد انها مرتبطة بنفس ذواتها ووجوداتها به تعالى ارتباط المعلول بالعلة فمسلم لكن لا يلزم منه انطواؤها فى ذاته تعالى حتى يصير علم الذات علمها وانما يلزم لو كفى نفس المعلولية للعلم بان يكون نفس العلم بالعلة نفس العلم بالمعلول ولم يصح هذا بالبرهان والذى صح هو ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول واين هذا من ذاك وان اراد معنى آخر فليصور حتى ينظر فيه فان قلت لعله اراد ان وجود الجائزات نفس ذات البارى تعالى فهى مرتبطة به تعالى فهى منطوية فى ذاته بهذا الوجه قلت هذا هو الذى اختاره بعض الاجلة وهو غير واف ههنا وانت تعلم مما ذكرنا ان غرض الشارح من قوله وجملة الجائزات الخ وليس الآن

علمه تعالى بسلسلة الممكنات ليس بواسطة صور ظلية بل علمه تعالى بها حضوري لتحقق الارتباط الذي هو مناط العلم الحضوري اعني العلية والمعلولية وقد صرح به الشارح في الحاشية المعلقة على قوله ثم اذا صار الشيء آه كما سبق نقلها وليس الغرض منه ان علمه تعالى بالجائزات منطو في علمه بذاته ولعله فهم ان قوله فعلمه الاجمالي آه تفريع على هذا الكلام وليس كذلك بل هو تعقيب على مجموع الكلام السابق فافهم **قوله** فعلمه الاجمالي آه قد عرفت ان اتباع المشائية كالشيخ واضرابه قائلون بان للباري تعالى علمين بالممكنات احدهما اجمالي هو عين ذاته المقدسة وثانيهما تفصيلي وهو على نحوين احدهما علم تفصيلي للصور وهو عين فيضانها عنها وثانيهما علم تفصيلي للموجودات العينية وهو نفس صورها القائمة بذاته تعالى فحاصل مذهبهم ان للواجب سبحانه علما اجماليا هو عين ذاته الحقة وعلمين تفصيليين احدهما للصور انفسها ولا يحتاج ايجادها الى علم تفصيلي سابق عليها بل يكفي فيه سبقة الاجمالي وثانيهما للذوات الصور ولا يكفي فيه سبقة العلم الاجمالي فان فيضانها غير علمها التفصيلي لها فلا بد في ايجادها من علم تفصيلي سابق عليها وبها وان كانا عين الصور القائمة بذاته تعالى الا ان احدهما غير مسبوق بالعلم التفصيلي وثانيهما مسبوق به ولما ابطل الشارح كون علمه سبحانه عبارة عن الصور القائمة بذاته تعالى اختار تبعا للمتاخرين ان له تعالى علمين بالممكنات احدهما العلم الاجمالي وهو عين ذاته الحقة وصفة الكمال فنفس ذاته تعالى مبدء لانكشاف الاشياء وتميزها فهو سبحانه يعلم الاشياء على وجه الامتياز بنفس ذاته الحقة من غير تكثر فيه اصلا فالعلم واحد والمعلومات متكثرة ومنكشفة كشفا تفصيليا فلا اجمال في المعلومات انما الاجمال بمعنى ان منشا الانكشاف امر واحد بسيط بحيث لا تكثر فيه اصلا والثاني العلم التفصيلي وهو نفس ذوات الممكنات اذ الممكنات حاضرة عنده تعالى بعلاقة المعلولية وههنا كلام من وجوه منها انه كيف يمكن ان يكون امر واحد بسيط منشا لانكشاف الاشياء المختلفة المتكثرة ومنها انه لا معنى لانكشاف المبائن وحضوره عند المبائن الآخر ومنها انه كيف ينكشف الاشياء وتميز بعضها عن بعض مع كونها معدومة محضة غير موجودة ولا اختصاص لهذا الايراد على القول بحدوث العالم كما توهم بعض المتاخرين بل هو وارد على القول بقدم العالم ايضا وذلك لان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم عدم العلم في مرتبة متقدمة على الايجاد ولا معنى لكون الممكنات موجودة في مرتبة ذات الباري تعالى ولقد تصدى العلماء الاعلام للاجابة عن هذه المحاذير فقال بعضهم كما ان الصورة المخصوصة تميز ذلك الشيء كذلك المقتضي لخصوصية شيء تميز ذلك الشيء لان المقتضي تميز ذات المقتضى وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما ان الصورة التي بها تميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به كذلك المقتضي الذي تميز به الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان المقتضي لجميع العالم على ما هو عليه امرا واحدا وتميز كل ذرة من ذرات العالم باقتضائه عما عداها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علما لكل واحد منها فيكون جميع الاشياء في الشهود العلمي الذي هو بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا واورد عليه المحقق الدواني بانه لما كانت العلة مباينة

للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضوره حضوره وما لم يحضر الشئ عند المدرك لا يكون شعوره به ولما بمجرد كونه مبدء الامتيازه على ان قياس العلة على الصورة قياس مع الفارق وازالة الاستبعاد بذلك القياس مستبعد جداً اذ الصورة عين ماهية المعلوم او شبحه ومثاله وليست العلة حقيقة المعلوم ولا مثالاً لا محاكياً له فقياس العلة على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق وبالجملة القول بان تميز الاشياء بعضها عن بعض يحصل بالمبدء الاول ابتداء بحسب اقتضائه الاول غير مسلم بل تميز الاشياء بعضها عن بعض حين موجوديته بوجوده الخاص ولكل منها اقتضاء خاص لوجوده الخاص فكما ان لها وجودات خاصة متكثرة كذلك لها اقتضاءات متكثرة مترتبة بعضها سابقة على بعض وبعضها لاحقة عن بعض والمتكافيات في الوجود متكافيات في الاقتضاءات المتعلقة بوجوداتها وما قيل ان القول بان المبائن لا يكون منشاء لانكشاف المبائن بط فان الحدس الصائب يحكم بان الواجب سبحانه مع وحدته وبساطته ومبائنته للكائنات منشاء لانكشافها ليس بشئ لما قيل انه يلاحظ في كل قسم من اقسام العلم ان المرئي هو المراة فيقال في تحديد الانسان حيوان ناطق وفي الرسم ماش او ضاحك والحمل ههنا نعتف اذ ما لا بد منه للانكشاف انما هو تحقق مناسبة ما بين الكاشف والمكشوف واما الحمل والاتحاد فليس بضروري في الانكشاف كما سيظهر انشاء الله تعالى بل لان الانكشاف المبائن بالمبائن من دون مناسبة ما بينه وبين المبائن الآخر الذي فرض انه منشاء الانكشاف غير معقول وههنا كذلك كما لا يخفى وقال بعض الاعلام قده ان ذاته تعالى لما كانت كاملة من جميع الجهات تصير مصداقاً لجميع الصفات الكمالية ومن جملتها الانكشاف والتميز فيكون ذاته بنفس ذاته مصداق العالمية وكافية في انكشاف الاشياء فلا استبعاد في كون المبائن منشاء الانكشاف المبائن بخلاف ذواتنا فانها لما كانت ناقصة ولم يكن العلم في مرتبة ذواتها وكان الاشياء خارجة عنها فتحتاج في انكشافها الى حصولها فيها وكذا لا استبعاد في كون الذات الواحدة منشاء لانكشاف كل من الذوات المتكثرة وكونها متساوية النسبة الى العالم كلها لا يضر فان التساوي اوجب كون الذات الواحدة منشاء الانكشاف كل من الذوات المتكثرة والانكشاف ملزوم الامتياز ويرد عليه ما فيه ان هذا ليس جواباً عن الاشكال ولا كشفاً للشبهة بل محصله انه يجب الايمان بكونه سبحانه عالماً بجميع الاشياء باخلاص اعتقاده ولا يلتفت الى اعضال من شبهة واستبعاده ولا كلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يتصدى للجواب ان يبين ان الممكنات مع عدم حضورها بذواتها وصورها وعدم علاقة ما بينها وبين الذات الحقة كيف انكشفت عندها وكيف امتاز بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم ليس الا ذاتاً احدية متساوية النسبة الى الجميع وهذا الجواب غير متعرض لذلك وقال بعض الشراح يتصور الكشف مع كون الكاشف مبائناً للمكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني وانما يمتنع ذلك فيما ليس له خصوصية بل الخصوصية قد تزيد على الاتحاد في حق الكشف ثم بالنظر الى تمائز الخصوصيات تحصل تمائز

العلوم فان قلت لا یخلو اما ان تکون تلک الخصوصیات انضمامیۃ فیرجع الی شق الانضمام او انتزاعیۃ فیرجع الی شق الانتزاع والشقان باطلان قلت نختار کونھا انتزاعیۃ ولیس مدار الکشف علی ہذہ الامور الانتزاعیۃ بل علی منشائہا وہو ذات وحدۃ لبسیط ویجوز ان یکون ذات واحدۃ بسیطۃ منشاءً لانتزاع امور متکثرۃ مختلفۃ الآثار والاحکام کما یشاھد فی الکرۃ فانہا منشاء لانتزاع المنطقۃ والدوائر الصغار والاقطاب والمحاور مع کونھا متمائزۃ فی الآثار کذٰلک یجوز ان یکون ذات الواجب سبحانہ منشاءً لانتزاع خصوصیات مختلفۃ متمائزۃ الآثار والاحکام وہی العلوم المتمائزۃ وقد زیفہ ابی و استاذی قدہ بوجوہ الاول ان تلک الخصوصیات التی جعلہا مناشی للانکشاف ان کانت متحققۃ فی مرتبۃ ذات الواجب سبحانہ یلزم الاستحالات التی ذکرہا وان لم تکن متحققۃ فی مرتبۃ الذات تکون ملغاۃ وتکون منشاء الانکشاف والتمائز نفس ذاتہ تعالیٰ الثانی ان الخصوصیۃ الی صۃ التی بین الواجب سبحانہ وبین کل واحد من الممکنات نسبۃ بینہما فلابد ان تکون متاخرۃ عن وجود الممکنات ضرورۃ ان تحقق النسبۃ فرع تحقق طرفیہا فلا مجال للقول بکون تلک الخصوصیات مناط الانکشاف فی العلم المتقدم علی الایجاد الثالث ان قیاس انتزاع الخصوصیات من الذات الاحدیۃ علی انتزاع المناطق والمحاور والاقطاب والدوائر الصغار من الکرۃ قیاس مع الفارق اذ الکرۃ لیست بسیطاً حقیقیاً بل ہی منطویۃ علی اجزاء مقداریۃ و اطراف وجوانب بخلاف الذات الحقۃ البسیطۃ وانت تعلم ان کلام ہذا القائل مع ہذا الوجوہ عن الاختلال متہافتۃ متناقض لانہ جعل تلک الخصوصیات مناط الانکشاف ثم لما ضاق الامر علیہ قال ان تلک الخصوصیات لیست مناشی للانکشاف بل ہی امور انتزاعیۃ ومنشاء الانکشاف منشاء انتزاعہا وعلی ہذا یکون تلک الخصوصیات ملغاۃ لا دخل لہا فی الانکشاف اصلا وتصیر قولہ بل الخصوصیۃ قد تزید علی الاتحاد ہذا محضا وقال الصدر الشیرازی فی شرح الہدایۃ الاثیریۃ ان بین الباری تعالیٰ وبین کل ممکن ارتباطاً لیس مع غیرہ وبحسبہ یکون منشاءً لانکشاف الممکن وبحسبہ یکون امتیاز بعض الممکنات عن البعض الآخر وفیہ ایضاً مثل ما مرّ آنفا اذ ہذہ الارتباطات ان کانت موجودۃ فی مرتبۃ العلم الفعلی المقدم علی الایجاد فلابد ان تکون اما صفات منضمۃ الی الواجب سبحانہ فیرجع الی مذہب الشیخ واتباعہ وامورًا منفصلۃ عن ذاتہ فیرجع الی ما نقل عن افلاطن وان لم یکن موجودۃ فی تلک المرتبۃ کما ہو الظاہر تکون ملغاۃً لا دخل لہا فی الانکشاف اصلا وایضاً تلک الارتباطات لکونہا ممکنات لا محالۃ تکون مسبوقۃ بالعلم والکلام فی العلم السابق علیہا الکلام ومع ذٰلک جعل الارتباطات مناطاً للانکشاف اعتراف بعدم کون ذاتہ سبحانہ منشاءً لانکشاف الاشیاء ومبدء الامتیازہا وایضاً تلک الارتباطات نسب بین الواجب تعالیٰ وبین کل واحد من الممکنات فلا یمکن القول بکونہا مناطاً لانکشاف فی الفعلی المقدم علی الایجاد لکونہا متاخرۃ عن وجود الممکنات ضرورۃ ان تحقق النسبۃ فرع تحقق طرفیہا والحق انہ لا محیص

عن الاشکال الا بالقول بان الممکنات متمیزة ثابتة قبل وجودہا عند باریہا ومن ثمہ قیل الشیئیة علی قسمین شیئیة ثبوتیة وشیئیة وجودیة والشیئیة الوجودیة ہو ظہور الشئ بوجودہ العینی فی مرتبة من المراتب وفی عالم من العوالم والشیئیة الثبوتیة عبارة عن ثبوت الشئ فی العلم لا فی الخارج والفرق بین ہذا وبین ما علیہ المعتزلة ان ذلک الثبوت عندہم خارجی وعلی ہذا علمی ویعبر عنہ فی عرف الصوفیة بالحروف العالیات تارة وبالاعیان الثابتة اخری وبالجملة لابد من القول بان المعدومات قبل وجودہا متمیزة بحیث لا یترتب علیہا الآثار المطلوبة منہا اصلا فی الخارج او فی الذہن وان لم یقبلہ المقیدون بطور العقل والنظر ولصعوبة ہذا المقام انکر الشیخ المقتول العلم الفعلی المقدم علی الایجاد وذہب الی ان علمہ تعالی انما ہو بالحضور الاشراقی وبیان مذہبہ علی ما لخصہ المحققون من کلماتہ ان علمہ تعالی بذاتہ ہو کونہ نورا لذاتہ وعلمہ بالاشیاء الصادرة عنہ ہو کونہا ظاہرة لہا اما بذواتہا کالجواہر والاعراض الخارجیة او متعلقاتہا التی ہی مواضع الشعور للاشیاء المدرکة مستمرة کانت کما فی المدبرات العلویة او غیر مستمرة کما فی القوی السافلة فعلمہ تعالی محض اضافة اشراقیة وہو سبحانہ مستغن فی علمہ بالاشیاء عن الصورة فلا یحجبہ شئ عن شئ ونوریتہ نفس قدرتہ وعلمہ بالاشیاء نفس ایجادہ لہا فکما ان علمہ بذاتہ لا یزید علی ذاتہ کذلک علمہ بالاشیاء لا یزید علی حضور ذواتہا والذوات المجردة والمادیة سواسیة فی الحضور لدیہ والدلیل علی ان ہذا القدر کاف فی العلم ان الابصار لیس من شرطہ انطباع شبح او خروج شعاع بل یکفی فیہ عدم الحجاب بین الرائی والمرئی فنور الانوار ظاہر لذاتہ وغیرہ ظاہر لہ بحضورہ عندہ فلا یعزب عن علمہ مثقال ذرة فی السموات والارض فان لہ السلطنة الکبری والقہر الاتم فلہ العلم الکامل بحضور جملة الموجودات عندہ تعالی ولا یخفی ان ہذا انکار للعنایة الالہیة السابقة علی الایجاد مع ان النظام العجیب والترتیب الغریب الواقعین فی العالم یدلان علی ان موجدہ حکیم علمہ اولا ثم اوجدہ واودع فیہ الحکم کما ارادہ وبالجملة یجب ان یکون صدور ہذہ الموجودات عن علم متعلق بہذا النظام والترتیب الواقعین علی اکمل وجوہ الخیریة واتمہا ولا یمکن صدور مثل ہذا النظام من غیر علم بہ سابق علیہ بل بمحض اتفاق وطبع فیجب ان یکون العلم متقدما علی الصدور ومتعلقا بتفاصیل النظام فلا یجوز کونہ عین تلک الاشیاء وما قال الشیخ المقتول فی حکمة الاشراق ان سبب ہذا النظام المشاہد فی عالم الاجسام ہو ترتیب الانوار العقلیة ونسبہا المعنویة واضافاتہا النوریة علی ابلغ ما یتصور فی حقہا لیس بشئ لان النظام الواقع بین الانوار العقلیة لابد لہا من سبب لانہ لیس علی سبیل الجزاف والاتفاق ولا یمکن ان یقال علة کل نظام نظام آخر عجیب قبلہ اذ یلزم علی ہذا التسلسل فی النظامات الی غیر النہایة فلابد من الانتہاء الی علمہ تعالی بنظام الکل وصدور ذلک النظام عن علم وارادة سابقة علیہ فجارت العنایة الالہیة التی انکرہا ثم علی ہذا المذہب لا محیص عن الاستکمال بالغیر واحتیاجہ تعالی فی العلم الذی ہو اشرف

صفاتہ الی الغیر ضرورۃ ان الاضافۃ متاخرۃ الوجود عن الطرفین والیقظ کون العلم اضافۃ باطل قطعا سواء کانت تلک
الاضافۃ اشراقیۃ او غیر اشراقیۃ ووجہ الصدر الشیرازی کلامہ فی شرح الہدایۃ الاثیریۃ بان للعلم الفعلی عندہم صورتین
الاولی ان یکون العلم سببا للمعلوم بالعرض کما اذا اراد بناء بناء بیت فتصور اولا صورتہ فقد اوجد اولا صورۃ ذلک
البیت فی ذہنہ ثم اوجد مثلہا فی الخارج علی وفق ما تصورہ والثانیۃ ان یکون العالم من حیث ہو عالم علۃ للمعلوم من حیث
ہو معلوم بالذات لا بالعرض سواء کان امرا ذہنیا او خارجیا وکان العالم فی الصورۃ الاولی یعلم الصورۃ الذہنیۃ
بنفس اختراعہا ولیست معلومۃ لصورۃ اخری بل نفس حصولہا نفس معلومیتہا کذلک العالم فی الصورۃ الثانیۃ یعلم العین
الخارجی بایجادہ وعلمہ بالصور الخارجیۃ عین ایجادہ لہا فالعلم بالصورۃ ہناک حصولا وہہنا بالعین حضورا کلاہما
علم فعلی ففی الشق الاول یصدر عنہ فعلہ عن ذاتہ لا عن علم مکتسب زائد علی ذاتہ وفی ہذا الشق یصدر عنہ فعلہ عن نفس ذاتہ
العالمۃ بما ہی عالمۃ فالمبدء الاعلی اوجد المعلول الاول فی حال ایجادہ علمہ لا انہ علمہ فاوجدہ ولا انہ اوجدہ فعلمہ لیلزم
ان یکون علمہ تعالی انفعالیا مستفادا من المعلوم بل اوجدہ عاقلا لہ ای نفس وجودہ نفس معقولیتہ فایجاد المبدء
الاعلی لہ عین العلم بہ وکذلک حکم البواقی من الممکنات الی آخر الوجود فعلمہ تعالی بالممکنات فعلی حضوری ولا یلزم ان
یکون فاعلا موجبا لان اقتضاء الشیء للشیء ان کان مع شعور للشیء المقتضی فہو ارادۃ وان کان بلا ارادۃ فہو
میل طبعی ولا فرق بین المیل الطبعی والارادۃ الا ان الاول لا یقارن الشعور بخلاف الثانی والحاصل ان مقارنۃ
الشعور والعلم الفعلی الناشئ عن نفس الذات العالمۃ کافٍ فی کونہ ارادیا فبمجردہ یتحقق الاختیار ولا یلزم السبق الذاتی کما
لا یلزم السبق الذاتی علی ما یدعیہ المتکلمون وہذا الکلام کما افادہ بعض الکملاء لا یرجع الی طائل اما اولا فلان العلم الذی
ہو عین الایجاد اما عین ذات الواجب سبحانہ فہو لیس مذہب صاحب الاشراق بل ہو راجع الی مذہب المتاخرین
فی العلم یکون متقدما علی المعلوم کما ان ذاتہ تعالی متقدمۃ علیہ فلم یکن العلم مع المعلوم بل یکون قبلہ ذاتا واما ان یکون
زائدا علی ذاتہ فیکون موقوفا علی وجود امر ما فیلزم کونہ تعالی مستکملا بہ فیلزم کون علمہ تعالی انفعالیا واما ثانیا فلان
الفعل الاختیاری ما یکون للاختیار فیہ مدخل ومعیۃ الشعور لا یکفی فان الساقط من الجبل شاعر بسقوطہ حال سقوطہ لکن
ہذا السقوط لا یسمی اختیاریا لما انہ لیس للارادۃ والاختیار دخل فیہ وکذلک المرتعش مدرک لحرکاتہ لکن لعدم مدخلیۃ الارادۃ
والاختیار فیہ لا یسمی اختیاریا فافہم **قولہ** فانہا لوجودہا الاجمالی آہ الظاہر من سیاق ہذا الکلام وسباقہ ان
یحمل علی ما ذہب الیہ الصوفیۃ من ان ذاتہ تعالی عبارۃ عن الوجود المعری عن قید التشبیہ والتنزیہ والتعبیر عن الاطلاق
الیقظ کاشف عن ذاتہ الحقۃ ولا موجود عندہم سواہ والممکنات ما شمت رائحۃ الوجود فلا حقیقۃ موجودۃ فی نفس الامر سوی

ذاته تعالى والممكنات عبارة عن التعينات الناشئة عن نفس ذاته الحقة والتعينات كلها اعتبارية انتزاعية لاتحقق
لها فى الاعيان ولا قباحة فى انتزاع المفهومات المتغائرة عن ذات واحدة بسيطة كالعلم والقدرة والحيوة و
الوجوب الذاتى عنه تعالى مع بساطته فعلمه بذاته منطوى على علم ما هى مبدء ومنشاء لها من التعينات اللامتناهية
التى هى مرتبة عالم الامكان وفى مرتبة الذات الحقة لا امتياز بين المعلومات كما لا امتياز لها فى انفسها فالممكنات
كلها موجودة بوجود اجمالى هو وجود منشاء انتزاعها اعنى الذات الحقة الاحدية فعلمه بالممكنات منطوى فى علمه بذاته انطواء
الانتزاعيات فى منشاء انتزاعها وهذا هو العلم الاجمالى المقدم على الايجاد وعلى هذا لا يلزم شى من المحذورات كما لا يخفى
على ذى فطانة ويمكن ان يحمل على ما ذهب اليه فرفوريوس واتباعه وهو القول باتحاده تعالى مع المعقولات وتفصيله
ان فرفوريوس واتباعه ذهبوا الى ان العلم عبارة عن اتحاد العاقل مع المعقول فعلمه تعالى بالاشياء عبارة عن اتحاد
معه تعالى ذاتا وهو بعد التدقيق يرجع الى ان ذاته تعالى نفس العلم بالممكنات بلا تكثر الصور فى ذاته تعالى والعجب ان
الشيخ قد شنع عليه تشنيعا بليغا حيث قال فى الاشارات وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل فى العقل والمعقول
كتابا يثنى عليه المشائية وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه
رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول انتهى ثم ابطل مذهبه بما محصله ان الشيئين لا يصيران شيئا
فانه ان بقيا معا فهما اثنان وان بطلا او احدهما فما صار احدهما الآخر وقال فى التعليقات لا محالة انه تعالى يعقل ذاته و
يعقلها مبدأ للموجودات فالموجودات معقولات وهى غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبدء لها فهو العاقل والمعقول ويصح
هذا الحكم فيه ولا يصح فيما سواه فان ما سواه يعقل ما هو خارج عن ذاته وقال ايضا فيها كلما يعقل عن ذاته فانه هو العقل
والعاقل والمعقول وهذا الحكم لا يصح الا فى الاول واما ما يقال انا اذا عقلنا شيئا فانا نصير ذلك المعقول فهو محال فانه
يلزم ان يكون اذا عقلنا البارى نتحد معه ونكون هو فهذا الحكم لا يصح الا فى الاول فانه يعقل ذاته وذاته مبدء المعقولات
فهو يعقل الاشياء عن ذاته فكل شى حاصل عنده معقول له بالفعل وهكذا صرح فى المبدء والمعاد ولا يخفى على من له فهم سليم
ان بين كلاميه تناقضا صريحا الا ان يقال كلامه فى الاشارات مبنى على ما هو المشهور بين اتباع المشائية وفى التعليقات
والمبدء والمعاد على ما هو التحقيق عنده ويمكن ان يحمل على ما قال بعض المدققين ان للممكن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة
العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح لان يتعلق به العلم فانه بحسب هذه الجهة معدوم محض فاذن الجهة التى يتعلق
بها العلم هى الجهة الاولى وهى راجعة اليه سبحانه الا ان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب واستدل هذا البعض على كون
وجود الممكن هو بعينه هو وجود الواجب بانه لو كان وجود الممكن قائما به فاما ان يكون اتصافه به اتصافا انضماميا او انتزاعيا

انتزاعيا على الاول يلزم ان يكون قبل الوجود موجودا ضرورة ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني لابد له من منشأ الانتزاع هو الوجود حقيقة فينقل الكلام اليه وفيه كلام من وجوه الاول انه لو كان وجود الممكن عين وجود الواجب لزم ان يصح الحمل بين كل ممكن ممكن اذ مناط الحمل انما هو الاتحاد في الوجود واجيب عنه بان مناط الحمل انما هو الاتحاد في الوجود مع الاتحاد في الاشارة الحسية والممكنات ان اتحدت في الوجود لكنها متغائرة في الاشارة الحسية وانت تعلم ان الايراد والجواب كلاهما سخيفان اما الاول فلانه ليس مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود مطلقا والا لزم الحمل بين الاوصاف الانتزاعية الموجودة بوجود واحد هو وجود المنشأ واما الثاني فسخافته غنية عن البيان الثاني ان وجود ذات الباري تعالى في الازل ان كان كافيا لموجودية العالم يلزم كون العالم ازليا بل يلزم وجوبه لكون مصداق الوجود ح واجبا بالذات وان لم يكن كافيا بل يتوقف على امر آخر فهو ان كان قديما يلزم ما لزم وان كان حادثا يكون العالم حادثا فيرجع الاشكال الثالث ان كونه سبحانه علة للممكنات مسلم لكنه لا يستلزم كون الممكنات موجودة في مرتبة العلم الفعلي بل بينا فيها ضرورة ان المعلول لا يمكن ان يوجد في مرتبة ذات العلة وان كان المراد ان الممكنات موجودة بنفس وجود الواجب سبحانه فهو يستلزم لكون الممكنات واجبة الرابع ان كون وجود الممكنات متحدا مع وجود الواجب لو سلم فلا ريب ان ذوات الممكنات متغائرة لذات الواجب سبحانه عند هذا القائل فلا يلزم من اتحاد وجود الممكنات معه تعالى انكشاف الممكنات له تعالى فان وجود الممكنات منفصلة عن ذواتها على هذا التقدير الخامس ان الدليل لو تم لدل على اتحاد وجود الممكن مع الواجب لا يدل على ان الوجود ليس صفة منضمة معه ولا صفة منتزعة عنه وبالجملة ليس صفة قائمة به انضماما او انتزاعا ولا يلزم منه كونها عينا للواجب سبحانه لجواز ان يكون نفس الممكن ولا يلزم منه وجوب الممكن لان منشأ انتزاع الوجود في الممكن هي الماهية المتقررة بالجعل البسيط ولا يلزم منه الوجوب اصلا لان الواجب بالذات لا يحتاج في تقرره الى الجاعل وسيجيء بسط الكلام في هذا المرام ان شاء الله تعالى - السادس ما قال بعض الشراح في بعض حواشيه انه ان اريد تعلق العلم بجهة الوجود انه لا بد في العلم من لحاظ جهة الوجود فهو باطل قطعا اذ كثيرا ما نتصور الاشياء مع الغفلة عن الوجود وان اريد به انه لا يعلم الشيء الا بسبب كونه موجودا والمعدوم المطلق غير صالح لان يتعلق به العلم ففيه انا لا نسلم ان العلم لا يكون الا بسبب كونه موجودا اذ الاشياء كلها ممكنة كانت او ممتنعة معلومة للواجب سبحانه ولو سلم فالسببية لا يستلزم العينية ولا يقتضيها فالوجود وان كان سببا لكن لا يلزم منه ان يكون عينه وهذا الايراد في غاية السقوط لما افاد بعض الاعلام قده ان الشيء انما يكون معلوما لانه موجود ولا ندعي انه يستلزم العينية بل الغرض ان العلم لا يتعلق الا بما له وجود بنحو ما دون المعدوم المطلق والممكنات وجوداتها نفس وجود الواجب فوجود الممكنات منطو في وجود الواجب فالكل موجود بهذا الاعتبار اذ وجود الممكن هو وجود الواجب فلم يلزم تميز المعدوم

المحض وما قال العلم شامل للممتنعات وليس فيها جهة الوجود في غاية السقوط لانه ان اراد مفاهيم الممتنعات فهي امور ممكنة موجودة في الاذهان فوجودها ايضا وجود الواجب وان اراد بها ذواتها الباطلة التي هي مصاديق هذه المفهومات فهي ليست بصالحة لتعلق العلم ضرورة ان مفاهيمها عنوانات بلا معنون فلا معنون هناك حتى يتعلق العلم به ولا يمكن ان يحمل كلام الشارح على ما قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية من ان الممكنات كلها موجودة في علم الله تعالى على سبيل الاجمال فهو يعلم بالعلم الاجمالي البسيط جميع الاشياء وذلك العلم مبدء لوجود العلم التفصيلي في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدء لوجود العلم التفصيلي فللحوادث وجود علمي بصورة واحدة علمية اذ على هذا يكون علمه تعالى غير ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة في علمه تعالى على الاجمال ولا تكون الممكنات بوجودها الاجمالي متحدة معه تعالى فكيف ينطوي علمها في علمه تعالى بذاته ثم ان هذا الكلام في غاية السخافة والرخاوة فان كون الحوادث مع تغائر حقائقها وتباين ماهياتها موجودة بوجود واحد وتحليل ذلك الوجود الواحد الى وجودات كثيرة غير معقول وايضا ذلك الوجود الاجمالي اما ان يكون كافيا في تحقق الممكنات باجمعها فيلزم وجودها قبل ايجادها او لا يكون كافيا فيلزم تميز المعدوم الصرف ضرورة ان الممكنات معدومة في تلك المرتبة وايضا هذا الوجود الاجمالي لكونه ممكنا لا يمكن ان يكون متحققا في مرتبة ذاته الحقة فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم الاشكال ولا يجدي القول بالاجمال **قوله** فينطوي علمها في علمه اه قد عرفت ان لقوله فانها بوجودها الاجمالي محامل فعلى المحمل الاول اعني على ما ذهب اليه الصوفية من ان مصداقها الوجود حقيقة واحدة بذاتها واجبة لذاتها منبسطة في تطوراتها مطلقة مع تعيناتها وانها ليست تطوراتها زائدة عليها ولا تعيناتها متضافة اليها بل هي بنفسها منشاء للتعينات وينبوعها واصل للاشياء وهي فروعها وهي الحقيقة والاشياء احوالها وهي النور بذاتها والجائزات اظلالها وليس لوجود مصداق سواها انطواء علم الممكنات في علمه بذاته في غاية الظهور ضرورة ان علمه بذاته ينطوي على علم ما هي مبدء لها من التعينات اللامتناهية التي هي مرتبة عالم الامكان اذ الممكنات ليست لها ذوات وحقايق بل هي امور انتزاعية منشائها ومبدئها نفس الذات الحقة بلا زيادة قيد عليها وانضياف حيثية اليها فعلمه بذاته عين علمه بالممكنات المنتزعة عن نفس ذاته وبالجملة ذوات الجائزات لما كانت تعينات وتطورات للذات الحقة الواجبة فهي منطوية في تلك الذات الحقة فالعلم بها منطو في العلم بالذات فلا اشكال اصلا اذ لا يلزم ح تميز المعدوم المحض ولا صدق الموجبة بدون وجود الموضوع ولا غيرهما من الاستحالات واما على المحمل الثاني فايضا للانطواء وجه كما لا يخفى على المتامل واما على المحمل الثالث اعني على راي بعض المدققين القائل بان وجود الممكن عين وجود الواجب مع كون ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب سبحانه فالخطب صعب

اذ لا يلزم من الانطواء وجود الممكنات في وجوده تعالى الانطواء العلم بذوات الممكنات في العلم بذاته تعالى لكون ذوات الممكنات ح مباينة لوجوداتها وغاية التوجيه على هذا التقدير ما قال الشارح في بعض حواشيه ان الوجود الحقيقي للممكن هو ذاته تعالى من حيث استناده ذاتا ووجودًا اليه تعالى فعلمه بذاته بحسب وجوده لنفسه ينطوي على علمه تعالى بسائر الممكنات المستندة اليه تعالى لان فعليتها ووجودها هو وجوده لذاته وانت تعلم ان هذا لا يجدي نفعا لان وجود الممكن على هذا التقدير مباين لذاته ضرورة ان وجود الممكن عبارة عن نفس ذات الباري تعالى وذات الممكن مغايرة لذات الباري تعالى على راي هذا القائل فكيف ينطوي العلم بذاته تعالى على العلم بذوات الممكنات والاستناد اليه تعالى لا يكفي في الانطواء اذ لا معنى لانطواء ذات المعلول المغاير لذات العلة في ذاتها غاية ما في الباب ان ينطوي علمه بذاته على العلم بوجود الممكن وهذا غير نافع كما علمت نعم لو كانت الممكنات امورًا انتزاعية منتزعة عن حقيقة واحدة كما هو مذهب الصوفية لكان للانطواء وجه ومن العجائب في بيان كيفية الانطواء ما قال الغياث المنصور في شرح هياكل النور نافلا عن ابيه من ان صور الكائنات من العوارض التحليلية لذات الواجب تعالى فذات الواجب تعالى وهو المعروض بسيط لا كثرة فيه اصلا انما الكثرة في العوارض التحليلية ولا استحالة في ذلك فان الكثرة فيها لا يوجب كثرة في المعروض لعدم حصولها وتميزها وتكثرها في نفس الامر بدون تحليل العقل فالعقل بضرب من التحليل يقسم المبدء الى عارض ومعروض ثم يحلل عارضه الى صور الكائنات كما ان يحلل الجسم الى ذات جوهري وعرض تعيين بهذه الذات الجوهري ثم يحلل ذلك العرض الى السطح والخط والنقطة فنسبة صور الكائنات الى المبدء نسبة لوازم التعليمات اليها فعلمه بذاته يستلزم علمه بتلك العوارض التحليلية التي هي لوازم ذاته ولان تلك اللوازم عوارض تحليلية قيل علمه بالاشياء منطو في علمه بذاته ولا يخفى على من له ادنى مسكة انه لا معنى لكون الجائزات عوارض تحليلية لذات الواجب سبحانه اصلا وعلى تقدير تسليمه ان اراد ان ذلك يستلزم علمه بجملة تلك العوارض على سبيل الاجمال فلا فائدة في اثباته اصلا وان اراد ان ذلك يستلزم العلم بخصوصية كل من العوارض التحليلية فيرد عليه انه قد اعترف بان تلك العوارض غير متكثرة ولا متميزة عن الذات ولا بعضها عن بعض في الواقع الا بعد التحليل فكيف يستلزم علمه بذاته علمه بخصوصية كل واحد من تلك العوارض قبل التحليل على ان ذلك يستلزم كون امر واحد بسيط من كل جهة علما بخصوصيات امور كثيرة غير موجودة ولا متميزة بالفعل في نفس الامر وهو مستلزم لتميز المعدومات المحضة ولو جاز ذلك لجاز كون ذاته تعالى علمًا بخصوصيات الموجودات من دون حاجة الى ما ارتكبه واعلم ان الشيخ مع القول بحصول صور الممكنات في ذاته تعالى ذهب الى ان علمه بمعلولاته منطو في علمه بذاته حيث قال في النمط السابع من الاشارات واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده

ويعلم سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً قال المحقق الطوسي في شرحه اشار الى احاطته تعالى بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلاً لذاته معقولاً لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده اعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاته وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولاً كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه تعالى في ذلك الترتيب او عرضاً كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى فيه جميع آحاد السلسلة بالنسبة اليه تعالى والحاصل انه تعالى يعلم ذاته بذاته ويعلم سائر الاشياء بسبب علمه بذاته لان ذاته مبدء لتفاصيل الاشياء فيكون علمه بذاته امراً بسيطاً هو مبدء العلم بتفاصيلها فان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم التام بالمعلول سواء كانت تلك العلة علة لها بلا واسطة او بواسطة فالعلم بذاته التي هي علة تامة للمعلول الاول يتضمن العلم لوجوبه واعتباراته لكونه صادراً عنه من كل وجه ثم الذات مع هذا المعلول علة قريبة للمعلول الثاني فيلزم من العلم به العلم به وهكذا الى آخر المعلولات فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع المعلولات اجمالاً وهو علم بسيط مشتمل على جميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الاجزاء بل كاشتمال العلم البسيط الذي يحضر عند السؤال عن مسئلة على التفصيل الذي بعدها كما سيجيء بيانه انشاء الله تعالى وهذا هو العلم الاجمالي ولما كان هذا العلم مبدءاً للعلم بالاسباب والمسببات من حيث انها كذلك كان هذا العلم التفصيلي مبدءاً لوجود جميع الموجودات الواقعة في السلسلة على الترتيب الذي يقتضيه العناية الازلية مرتباً على ذلك العلم البسيط ولا يلزم منه التكثر في ذاته تعالى اذ لم يحدث في هذه المرتبة الا الاضافات الغير المخلة لوحدانيته هذا ما قالوا في بيان كيفية انطواء علم الممكنات في علمه بذاته ويرد عليه ان ذاته تعالى مباينة للممكنات مباينة ذاتية وحضور احد المتباينين لا ينطوي في حضور الآخر ولو فرض بينهما اية نسبة من العلية وغيرها والمراد بالجملة بالانطواء ان لا يكون علمه تعالى بالممكنات خارجاً عن علمه بذاته والا لزم الكثرة بل لا بد ان يكونا متحدين في التحقق العلمي لكن الانطواء بهذا المعنى لا يمكن ان يكون بين المتباينين في الوجود فكيف يجوز ان يكون علمه بذاته البسيطة علماً بجميع الحقائق والمهيات المتخالفة ولذا قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق متعرضاً عليهم وآلمشاؤن واتباعهم قالوا ان العلم الواجب ليس زائداً عليه بل هو عبارة عن عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة وقالوا وجود الاشياء عين علمه بها فيقال لهم ان علم ثم لزم من العلم شيء فيتقدم العلم بالاشياء على عدم الغيبة عنها فان عدم الغيبة عن الاشياء بعد تحققها وكان معلوله غير ذاته فكذلك العلم معلوله غير العلم بذاته واما ما يقال ان

علمه بلازمه منطوفی علمه بذاته کلام لاطائل تحته فان علمه سلبی عنده فکیف یندرج العلم بالاشیاء فی السلب والتجرد عن المادة سلبی وعدم الغیبة ایضاً سلبی فان عدم الغیبة لایجوز ان یعبر به الحضور اذ الشئ لایجوز ان یحضر عند ذاته فان الذی حضر یکون غیر من عنده الحضور فلا یکون الا بین شیئین بل اعم فکیف یندرج العلم بالغیر فی السلب ثم الضاحکیة غیر الانسانیة فالعلم بها غیر العلم بالانسانیة فانها ما دلت مطابقة ولا تضمناً بل دلالة خارجیة فاذا علمنا الضاحکیة احتجنا الی صورة اخری دون تلک الصورة معلومة لنا بالقوة وغایة التوجیه من قبل المشائیة ما قال بعض الماہرین بعد تمهید مقدمتین الاولی ان العلم کیفیة قائمة بالعقل لها نسبة مخصوصة الی الامر الخارجی بسببها ینکشف ویتمیز ذلک الامر الخارجی ومطابقتها للامر الخارجی عبارة عن تحقق تلک النسبة وباعتبار تلک النسبة یسمی تلک الکیفیة صورة وبالجملة العلم عبارة عن حضور ما له تلک النسبة المخصوصة الی ذلک الشئ والثانیة انه یکفی التغائر الاعتباری بین العلم والمعلوم وکذا بین المعلومات فیکفی فی تعدد المعلومات التغائر الاعتباری کما انه کاف فی تغائر العلم والمعلوم وبعد تمهید هاتین المقدمتین نقول یجوز ان یکون لامور کثیرة صورة واحدة بسیطة یکون لها تلک النسبة المخصوصة الی تلک الامور اما الی جمیعها دفعة فتکون صورة للمجموع لا لکل واحد او الیها منفصلة حتی تکون صورة لکل واحد منها واما انه یمتنع ان یکون امر واحد له تلک النسبة الی اکثر من واحد فغیر بین ولا مبین ولما علمت انه یکفی التغائر الاعتباری بین العلم والمعلوم وبین المعلومات وظاہر ان ہذا التغائر لا یوجب الکثرة فلو حصلت صورة بسیطة لها النسبة المخصوصة المذکورة الی الامور الکثیرة کانت علماً بجمیع تلک الامور فلو قام بسیط مجرد بذاته له النسبة المخصوصة المذکورة الی جمیع الاشیاء وعلم بنفسه کان علمه بنفسه علماً بجمیع الاشیاء والواجب تعالی ینبغی ان یکون کذلک فیعلم ذاته بذاته وسائر الاشیاء منکشفة له فعلمه بذاته منطو فیه علمه بالممکنات اذ من احوال ذاته کونه مبدءً لها فیتضمن علمه بذاته علمه بها ولا یخفی ان ہذا الکلام الیغ غیر مقنع فتامل فی ہذا المقام فانه من زال الاقدام فوق کل تحقیقه ان ذوات الجائزات آہ قال فی الحاشیة قال الاستاذ فی بعض حواشیه ولیعنیک علیه حال الاوصاف الانتزاعیة بالقیاس الی موصوفاتها التی ہی منشاء انتزاعها فان من یدرک منشاء الانتزاع یدرک ذلک الشئ بان ینتزع عنه فالممکنات کلها بمنزلة الاوصاف الانتزاعیة والاعتبارات العقلیة له سبحانه وہو سبحانه بمنزلة منشاء انتزاعها بل الصوفیة قائلون به حیث قالوا لیس فی الوجود الا الواجب تعالی وانما الممکنات امور اعتباریة فان العالم عندہم اعراض مجتمعة اعتباریة منتزعة عن حقیقة واحدة موجودة بحسب الحقیقة فعلمها بذواتها منطوی فی علمه بذاته بحیث لا یعزب عنه علمه شئ وتفصیله لا یلیق بہذا المقام انتہت اعلم ان للانتزاعیات نحوین من الوجود الاول وجودہا بوجود منشاء انتزاعها وہذا النحو من وجودہا

يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار الخارجية عليها وهو منشأ للاتصاف فان اتصاف السماء بالفوقية مثلاً
لاريب انه خارجي ولا تحقق للفوقية في الخارج فلها وجود متحد مع وجود السماء والا لا يتحقق الاتصاف بها في الخارج ولم
يكن القضية المنعقدة منها خارجية وبحسب هذا النحو من الوجود لا امتياز بين الانتزاعيات وبين مناشيها بل وجودها
عين وجود مناشيها والثاني وجودها في الذهن بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية الذهنية وهذا النحو من وجودها مغائر
لوجود مناشيها ومتاخر عنها وهذا النحو من وجودها ليس منشأ للاتصاف فان اتصاف السماء بالفوقية مثلاً ليس بحسب وجودها
في خصوص لحاظ الذهن آه وبالجملة الاوصاف الانتزاعية مع مغائرتها لموصوفاتها موجودة بعين وجود مناشيها
وموصوفاتها فمن علم الموصوف بالحيثية التي هي المنشأ لانتزاعها علم الاوصاف الانتزاعية فالعلم بها ينطوي في العلم
بمناشيها ولما كان نسبة الممكنات الى الواجب سبحانه نسبة الاوصاف الانتزاعية الى مناشئ انتزاعها فالعلم بها
ينطوي في علمه بذاته وانت خبير بان هذا انما يصح على راي الصوفية فانهم قالوا ان الواجب سبحانه وجود محض لا موجود
في الواقع سواه واما الممكنات فما شمت رائحة الوجود وانما هي من قبيل الاعتباريات والانتزاعيات المنتزعة عن حقيقة
واحدة بسيطة فذاته اذا اعتبرت من غير اعتبار خصوصية وتعين فهو الحق المطلق وهو نفس الوجود المطلق واذا اعتبرت
مع تعين من تعيناته فهو الممكن فلا حقيقة له الا اعتبار نفس الوجود مع تعين ما والتعينات امور اعتبارية انتزاعية لا تحقق لها
في الاعيان ولما لم يكن في الاعيان الا نفس الوجود المطلق لم يصح انتزاع التعينات الا منه تعالى فادراك ذاته لذاته
بذاته هو العلم الاجمالي المنطوي فيه ادراك ما لها من التعينات اللامتناهية التي هي عالم الامكان وادراك التعينات المنتزعة
عن نفس ذاته الحاضرة عنده تعالى هو العلم فلا يلزم تميز المعدوم المحض ولا انكشاف المبائن بالمبائن ولا يصح هذا على
راي استاذ الشارح اصلاً لانه مع القول بكون وجود الممكن غير وجود الواجب يزعم ان الممكنات ذوات مبائنة لذات
الواجب تعالى فكيف يكون نسبة ذوات الممكنات الى ذات الواجب سبحانه نسبة الاوصاف الانتزاعية الى منشأ
انتزاعها والى هذا المعنى اشار الشارح في الحاشية بقوله بمنزلة الاوصاف الانتزاعية واتى بكلمة الترقي في قوله بل الصوفية
آه فتامل **قوله** اظلال وآثار آه قد عرفت ان الصوفية قدس الله اسرارهم ذهبوا الى ان مصداق الوجود حقيقة واحدة
مطلقة ومع وحدتها متطورة بتطورات شتى فهي مطلقة مع تعيناتها ومنبسطة في تشخصاتها فالكل هي الحقيقة المنبسطة
المتطورة بتطورات شتى ويستحيل ان يكون تلك الحقيقة مقيدة بتعين خاص كما يستحيل ان تكون كلية مبهمة والا لما كانت
مصداقاً للوجود بنفسها فهي مطلقة عن كل قيد صالحة لكل تعين والاشياء التي هي مغائرة مبائنة اياها انما هي من
شئونها وتعيناتها الناشئة عن نفس ذاتها وبالجملة مصداق الوجود حقيقة واحدة بذاتها واجبة لذاتها منبسطة في تطوراتها

مطلقة مع تعيناتها وتطوراتها ليست زائدة عليها ولا تعيناتها منضافة اليها بل هي منشأ للتعينات وينبوعها واصل للاشياء وهي فروعها وهي الحقيقة والاشياء احوالها وهي النور بذاتها والجائزات اظلالها قال المحقق الدواني في الزوراء ليس المعلول مباينا لذات العلة ولا هو لذاته بل بذاته لذات العلة شأن من شئونها ووجه من وجوهها وحيثية من حيثياتها الى غير ذلك من الاعتبارات اللائقة فالمعلول اذن ليس الا اعتبارا محضا ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى النحو الذي انتسب اليه كان له تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلة كان معدوما بل ممتنعا والثوب اذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا واذا اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعرف تحول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا ثم قال لما كان ينتهي سلسلة العلية واحدا والكل معلول له اما ابتداء او بواسطة فهو الذات الحقيقية والكل شئونه واعتباراته ووجوهه وغير ذلك من العبارات اللائقة فليس في الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة لها صفات متعددة متكثرة كما قال الله تعالى هو الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر والحاصل ان الحقائق الامكانية اذا اعتبرت ذواتا مستقلة مباينة لذات العلة فهي ممتنعة وجودا وظهورا لان غير الحق الواجب لذاته لا يمكن ان يكون موجودا والوجود والظهور انما ينشأ من ارتباطها بالموجود الحق وهي بهذا الاعتبار اخذت مباينة له ذاتا فلا يتصور ارتباطها به فالحقائق الامكانية بذواتها ليست بموجودة اصلا والموجود بالحقيقة انما هي الذات الحقة وغيره لا يصير موجودا الا بمعنى تعلقه بالموجود الحق ولهذا الكلام عرض عريض ليس هذا مشهد بيانه **قوله** فهو كالحالة الاجمالية آه اعلم انهم قالوا ان حال الانسان في علمه على انحاء وتفصيله على ما قال الشيخ في الفصل السادس من المقالة الخامسة من طبيعيات الشفاء بما محصله ان حال الانسان في علمه على ثلثة انحاء الاول ان يكون علمه تفصيليا زمانيا على سبيل الانتقال من معقول الى معقول على سبيل التدريج والثاني ان يحصل له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والادراكات وتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان كانت تلك العلوم غير حاضرة في النفس اذ النفس ما دامت مدبرة للبدن ليس في وسعها ان تدرك الاشياء معا دفعة واحدة والثالث كونه بحيث يرد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم ياخذ بالتفصيل شيئا فشيئا فهو يعلم في تلك الحالة من نفسه يقينا انه يحيط بالجواب جملة ولم يفصل في ذهنه ترتيب الجواب ثم يشرع في الجواب مستمدا في الجواب عن الامر البسيط الذي كان يدرك من نفسه فهذا العلم البسيط فعال للتفاصيل وعلم الواجب سبحانه بالكل من قبيل الحالة الثالثة فالعلم بالكل منطوي في علمه بذاته والفرق ان هذه الحالة البسيطة الخلاقة للمعقولات المفصلة في النفس صفة زائدة قائمة بذواتها وفي الواجب

سبحانه ذاته بذاته فان قيل العلم بالشئ على الوجه الثالث ايضا علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل يقال ان لصاحبه يقينا بالفعل ان هذا حاصل له اى علمه باجوبة هذه المسائل حاصل عنده متى شاء فصله ولا تفاوت فى المعلوم بالعلم الاجمالى والمعلوم بالعلم التفصيلى فى نفس المدرك انما التفاوت بينهما فى نحو الادراك فالمعلوم بالعلم الاجمالى هو ان جميع ماله مدخل فى الجواب عن هذه المسئلة حاصل وهذه صورة علمية واحدة مطابقة لجملة المقدمات التى لها مدخل فى الجواب وليست صورة كل واحد من المقدمات ملحوظاً بلحاظ على حدة فاذا اخذ فى الجواب يحصل كل مقدمة بصورتها الخاصة فيترتب فى النفس تلك المقدمات وتتكثر الصور فيحصل العلم التفصيلى فالمعلوم فى كلتا الحالتين ليس الا ما هو جواب عن تلك المسئلة لكن فى احدهما بصورة واحدة وفى الاخرى بصور متعددة متكثرة ونظير ذلك تصور المحدود وتصور الحد فالاول علم اجمالى بحقيقة الانسان مثلاً والثانى علم تفصيلى لها والمعلوم فى كلا الحالين ليس الا حقيقة الانسان هذا محصل ما قال وقال فى التعليقات علم الاول تعالى ليس هو مثل علمنا فان العلم فينا بالشئ يوجب التكثر وعلمه لا يوجب التكثر فالذى يوجب التكثر يسمى علما نفسانيا والذى لا يوجبه يسمى عقليا مثال ذلك هو انه اذا كان رجل يكون بينه وبين غيره مناظرة فيورد صاحبه كلاماً طويلاً فياخذ العاقل فى جواب تلك الكلمات فتعرض اولا خاطرا يتيقن بذلك الخاطر انه يورد اجوبة جميع ما قال من دون ان يخطر بباله تلك الاجوبة مفصلة ثم ياخذ بعد ذلك فى ترتيب صورة صورة وكلمة كلمة ويعبر عن تلك التفصيل بعبارات كثيرة وكلا العلمين علم بالفعل فان بالخاطر الاول تيقن بانه اجوبة جميع ما قاله صاحبه وذلك التيقن بالفعل لكن هو علم بالفعل فالاول هو علم هو مبدء لما بعده وفاعل للعلم الثانى والثانى هو علم انفعالى والثانى يوجب الكثرة والاول لا يوجب الكثرة اذ العلم الاول اضافة الى كل واحد من التفاصيل ثم الاضافة لا يوجب الكثرة على ان لكل تفصيل من تلك التفاصيل معقولا كليا ينقسم الى تفاصيل اخرى كثيرة ومقاييس كثيرة فانه اذا كان قياس يجب تصحيح مقدماته ما فيه كثرة اخرى ولكل واحد من هذه الجملة معقول يصدر عنه تفصيل بحسبه فعلم واجب الوجود على الوجه الاول بل اشد بساطة وابلغ تجرد انتهى وفيه ان علم البارى تعالى علم بالفعل من كل وجه وليس فيه استعداد وقوة اصلا والمجيب فى تلك الحالة انما يعلم بالفعل ان له قدرة على ما هو رافع لذلك فليس له الا ملكة التفصيل وليس فيه كمال تميز للمعلوم غاية الامر انه يحصل صورة واحدة قابلة للتحليل الى صور كثيرة فهى حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فالمثال غير مطابق للممثل له ولذا قال الشيخ المقتول فى حكمة الاشراق واما ما ضربوا من المثال من الفرق بين العلم التفصيلى بمسائل وبين العلم بالقوة بها وبين مسائل ذكرت فوجد الانسان عن نفسه علما بجوابها لا ينفع فان ما يجد الانسان من نفسه عند عروض المسائل اعلم بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب بهذه المسائل المذكورة وهذه القوة اقرب مما كانت فان للقوة مراتب لا يكون

عالمٌ بكل واحد مالم يكن عنده صورة كل واحد واحد و واجب الوجود منزه عن ذلك فلا شبهه ما قال الشارح فى الحاشية اعلم ان هذا التنظير و التشابه كالشجرة و النواة من حيث ان ما فى الشجرة من الغصون و الاوراق و الثمار مندمجة فى النواة من غير تحليل و تركيب و النواة مبدء لكل واحد منها و كذا البحر و الامواج لا يكون مقياسا تاما لشانه تعالى بالنسبة الى الممكنات فانه متعال عن هذا القياس لا يشبهه شئ اذ لا شبيه له و لا ند له و لا ضد له لكن مدارك القاصرة لا تتخيل هذا النحو من الاجمال الذى تقدس عن التحليل و التركيب و يتعالى عن عدم الامتياز فى نحو العلم و تتحير فى ادراك هذا النحو من الاجمال فاحتجنا الى تصوير الاجمال الذى يكون فوق الاجمال و التفصيل الموجود فى الحد و المحدود و فى العلم بالشئ مع عدم الامتياز عما عداه فاوردت هذه النظائر المفيدة لتصويره و تخييله فى الجملة لئلا يستبعد عقولنا عن تجويزه و لا يستنكر عن تحقق ما هو متعال عنه و لا نجعلها مقياسا تاما لشانه تعالى عنه انتهت **قوله** فللممكنات وجود اجمالى آه يعنى ان نسبة الممكنات اليه تعالى كنسبة التفصيل الى الحالة الاجمالية الحاضرة عندك فى جواب الخصم فانها مبدء التفصيل و ذلك التفصيل منكشف بتلك الحالة قبل ان تفصل فكما ان للتفصيل وجودين احدهما اجمالى هو عين وجود تلك الحالة و تفصيلى مرتب عليه كذلك للممكن وجودان اجمالى هو عين وجود الواجب تعالى لانه مبدئه و تفصيلى مرتب عليه و بهذا النحو من الوجود يمتاز كل ممكن عن ممكن آخر كما فى ذلك التفصيل لكن وجود كل من ذلك التفصيل يمكن من غير سبق الاجمال عليه بخلاف وجود الممكن كذا قال الشارح فى بعض حواشيه **قوله** فهو الكل آه اعلم انه قد وقع فى كلام الحكماء ان البارى سبحانه كل الاشياء على وجه لا يقدح فى احديته و بيانه على ما لخصه بعض المتاخرين من كلامهم ان علمه تعالى بذاته هو نفس وجوده و تلك الاعيان موجودة لوجود ذاته فهى ايضا معقولة لعقل واحد هو عقل الذات فهى مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل و الوجود هناك واحد فعلمه بالاشياء كلها فى مرتبة واحدة قبل وجودها و هو علم فعلى سبب لوجودها فى الخارج لان علمه تعالى بذاته هو وجود ذاته و ذلك الوجود بعينه علم بالاشياء و هو بعينه سبب لوجودها فى الخارج فالواجب تعالى بوجود واحد يعقلها اولاً قبل ايجادها و يعقلها ثانيا بعد ايجادها فبعقل واحد يعقلها سابقاً و لاحقا و بالجملة وجود الواجب سبحانه وجود تام كامل ليس فيه شائبة من القوى و الاعدام و هو بسيط الذات و كل بسيط الذات يجب ان يكون قد خرج فيه جميع كمالاته من القوة الى الفعل بمعنى انه لا قوة له الا الفعلية المحضة لانه لا جهة له سواها و لا يغادر صغيرة و لا كبيرة الا احصاها فهو وجود صرف لا يشوبه عدم فلو كان له بذاته بحسب ذاته فقد شئ عن الموجودات لم يكن وجودا تاما بل مشوبا بالعدم و الذى صفى عن جميع الشوائب العدمية و النقائص كان عالما بكل شئ لانه محيط به فهو كل الاشياء و كله الوجود من غير شوب فهو لوحدته كل الوجود

من غير شوب وفقد فالعلم هناك واحد مع وحدته يجب ان يكون علماً بكل شئ اذ لو بقى شئ من الاشياء لا يكون العلم علماً به ولا شك ان ذلك العلم من جملة افراد العلم فلم يخرج جميع افراد العلم من القوة الى الفعل والعجب ان اتباع المشائية مع التفطن بهذا المعنى ذهبوا الى القول بارتسام صور الاشياء فى ذاته تعالى زعماً منهم ان امر العناية لا يتم الا بالعلم التفصيلي ولا يكفى العلم الاجمالي فافهم **قوله** وهذا علم تفصيلي آه اعلم انهم قالوا مراتب العلم التفصيلي اربع الاولى ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل فى الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقل المجرد عند المشائية وبالنور القاهر عند اتباع الاشراقية فالقلم الذى هو اول المخلوقات حاضر عنده تعالى بذاته مع ما هو مكون فيه من صور الكائنات مجرداتها وماديّاتها بسائطها ومركباتها من الجواهر والاعراض فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذى هو عين ذاته المقدسة وبسيط بالنسبة الى باقى المراتب وثانيها ما يعبر عنه فى الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلى فى الاصطلاح الصوفية وبالنفس الفلكى المجرد عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر عنده تعالى بذاته مع ما تنقش فيه من صور الكائنات وهو علم تفصيلي بالنسبة الى ما فوقه وثالثها كتاب المحو والاثبات وهى القوى الجسمانية التى تنتقش فيها صور الجزئيات المادية وهى المنطبعة فى الاجرام العلوية ونسبتها الى تلك الاجرام نسبة الخيال الينا كما صرح به المحقق الطوسى فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى فى مرتبة الايجاد ولما كان نسبة الازمنة والامكنة اليه سبحانه نسبة واحدة فالتغير فى الكائنات انما هو فى انفسها وبقياس بعضها الى بعض واما بالنسبة اليه تعالى فكلها فى درجة واحدة وسيجئ تفصيل الكلام فى هذا المرام انشاء الله تعالى **قوله** وعلم انفعالي يستفاد من وجوده آه قال فى الحاشية ليس المراد بالانفعال ههنا الانفعال التجددى الذى هو من شان الهيولى بل مجرد كونه مستفاداً من الغير اى المعلوم وهذا العلم ليس من صفاته الكمالية غاية ما يقال انه اصطلاح جديد ولا مشاحة فيه انتهت انت تعلم ان القول بكون علمه سبحانه انفعالياً مستفاداً من الغير مخالف لنصوصهم وتصريحاتهم قال الشيخ فى الٰهيات الشفاء ليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان يعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال او يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السابقة تبطل هذا وما اشبهه وقال فى التعليقات ليس فى الاول انفعال البتة اذ ليس فيه قوة بل هو فعل محض وهذه الانفعالات التى تنسب اليها كلها باطلة فانه لا ينفعل عن شئ وقال فيها ايضا ان ورد على ذات البارى تعالى شئ من خارج يكون ثمه انفعال ويكون هناك قابل له لانه يكون بعد ما لم يكن وكلما يفعل عن

يفرض انه يكون له بعد ما لم يكن فانه يكون ممكناً فيه فيبطل ان يكون واجب الوجود فيؤدى ذلك الى تغير ما فى ذاته وتاثير من خارج فيه فاذن يعقل كل شئ من ذاته وقال الفارابى فى الفصوص لا يجوز ان يقال ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور كما ندرك الاشياء المحسوسة من جهة حضورها وتاثيرها فينا فتكون هى اسباب العالمية الحق بل يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقدست لانه اذا لحظ القدرة المستقلة فلحظ من القدرة المقدرة فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه لغيره وقال بهمنيار فى التحصيل اللوازم التى هى معقولاته وان كانت اعراضاً موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدءاً للوازمه اى معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجوداً تاماً وانما يمتنع ان يكون الاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله فى انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا لانه محلها او انما حصل ان علمه تعالى بالاشياء لا يمكن ان يكون بسبب الاشياء بل بسبب ذاته فقط اذ لا يجوز ان يكون علمه تعالى انفعاليا مستفاداً من الغير وا لا لم يكن واجبا لذاته فعلمه الاجمالى كمال للذات ومتقدم على الايجاد فهو علم فعلى ازلى واما العلم التفصيلى فى مرتبة الايجاد فهو وان كان فعليا ايضاً لكنه ليس علما كماليا للذات وكون علمه التفصيلى فعليا لا ينافى كونه تابعاً لا بمعنى كونه انفعالياً بل بمعنى كونه تابعاً له فى التطابق فتامل فيه فانه فعلى اه هذا ماخوذ مما قال الفارابى فى الفصوص واجب الوجود مبدء كل فيض وهو ظاهر بذاته على ذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل فى وحدة وقال ايضاً فيه ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته وليست هى ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية فلا كثرة فى الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود لكن كثرة ترتقى الى ما يطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة فى نظام فالنظام وحدة ما واذا اعتبر الحق ذاتاً وصفة كان الكل وحدة فاذا كان الكل متمثلاً فى علمه وقدرته ومنها تحصل حقيقة الكل مقررة ثم بحسب المواد فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليه احديته ومحصل ما قال ان له تعالى علماً اجماليا مقدما على الايجاد هو عين ذاته لان ذاته بذاته مبدء لانكشاف الاشياء وعلما تفصيليا بعد تمام الذات وكمالها وهو ايضا علم فعلى بوجود جميع الموجودات الواقعة فى سلسلة المبدئية على الترتيب الذى يقتضيه العناية الازلية مترتب على العلم الاولى وهذا العلم انما يكون بقيام الصور بالذات وكثرة تلك الصور بذاته تعالى ليس كقيام الاعراض بمحالها والا لزم الكثرة فى الذات فقبول الذات للصور ليس كقبول النفس لها لان كثرة معقولاته ليست كثرة متجددة زمانية بخلاف كثرة معقولات النفس فانها قابلة للعلم التفصيلى الفكرى الذى لابد

وان يفيض عن الغير وهو يستدعي الانفعال بخلاف التفصيل الفائض عن ذات العاقل فانه لا يقتضي الا مطلق الموصوف لا القبول المستدعي للانفعال فتامل **قوله** فكل واحد من النحوين علم حضوري آه فيه نظر ظاهر لان ذوات الاشياء ليست بمتحققة قبل وجودها فكيف يكون علمه تعالى بها قبل وجودها علماً حضورياً اذ هو عبارة عن حضور ذات المعلوم عند العالم وبالجملة لابد في العلم الحضوري من حضور المعلوم ووجوده عند العالم مع انه لا وجود للمعلوم في مرتبة العلم الفعلي المتقدم على الايجاد اصلاً فكيف يكون هذا النحو من العلم حضورياً ولذا قال بعض الاعلام قد ان العلم الاجمالي للواجب سبحانه ليس حضورياً ولا حصولياً فانه ليس بحضور الصورة ولا بحصولها بل بحضور ما هو جاعل وخالق وهذا النحو من العلم مغائر للحضوري والحصولي والتقسيم الى الحضوري والحصولي انما هو للعلم الذي يكون عين المعلوم واما الذي يكون غيره فان كان امر واحد منشاءً لانكشاف المعلومات كلها فهو علم اجمالي آلهي وان كان منشاءً لانكشاف بعض دون بعض فليس بمتحقق عندهم وما قال بعض الشراح في بعض حواشيه ان علم الباري تعالى سواء كان بالنظر الى ذاته او بالنظر الى ذات الممكن عين ذاته فعلية حضوري مطلقاً فان الباري سبحانه بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه فالذات هي المعلومة حقيقةً وبالذات والممكنات كلها معلومة بالعرض ليس بشيء لانه لا خفاء في ان ذوات الممكنات مباينة لذاته تعالى فلا يلزم بحضور ذاته عند ذاته انكشاف الاشياء لديه فلا تكون الممكنات معلومة اصلا لا بالذات ولا بالعرض وان قيل باتحاد ذوات الممكنات مع ذات الواجب سبحانه فمع كونه باطلا عند المتاخرين لا معنى ح لكون الممكنات معلومة بالعرض وكون ذاته تعالى معلومة بالذات بل ح انكشاف الذات بعينه انكشاف الممكنات وبالجملة القول بان الممكنات معلومة بالعرض مما لا محصل له فافهم و القول الفيصل في هذا المقام ما افاد الاستاذ العلامة ابي قده آنه ان اريد بالحضوري ما لا يكون بحصول صورة المعلوم في العالم فلا ريب انه حضوري وان اريد به ما يكون عين المعلوم بلا تغائر في المصداق فهذا العلم من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضوري بلا ريب واما من حيث انه كاشف للممكنات فان قيل باتحاد الواجب والممكنات في تلك المرتبة كما هو مذهب الصوفية وهو الذي ينطبق عليه كلام الشارح الطباطبائي تاماً فهذا العلم حضوري ايضاً بلا شبهة وان قيل بمباينة الواجب للممكنات كما هو مذهب المتاخرين فهذا العلم على هذا التقدير ليس بحضوري كما انه ليس بحصولي والتقسيم الى الحضوري والحصولي ليس الا للعلم الذي يكون عين المعلوم فان كان عينه ذاتاً واعتباراً فهو حضوري وان كان عينه ذاتاً وغيره اعتباراً فهو علم حصولي هذا هو الكلام في العلم الفعلي المتقدم على الايجاد واما العلم التفصيلي فليس حضورياً عند الفارابي والشيخ وسائر اتباع المشائية القائلين بحصول صور الممكنات في ذاته تعالى واما على راى صاحب الاشراق والمحقق الطوسي وسائر المتاخرين فهو علم حضوري فافهم

ولا تحصل **قوله** اى لا برهان عليه آه اعلم ان البرهان قياس مركب من مقدمات يقينية فينتجه بحسب ان تكون يقينية
اذ اللازم اليقيني يقيني لا محالة وهو قسمان لمي وانّي اما اللمي فهو الذي يكون الحد الاوسط فيه علة لثبوت الاكبر للاصغر
في الواقع كما انه علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المط فقد يكون الاوسط علة لوجود الاكبر لنفسه مع كونه علة لوجود
للاصغر وقد يكون علةً لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علة له على الاطلاق بل يجوز ان يكون معلولا له اما الاول
فمثاله زيد محموم لانه متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فزيد محموم فكما ان تعفن الاخلاط علة لثبوت الحمى
لزيد للحكم في الذهن كذلك هو علة لوجود الحمى في الواقع ايضا وقولك هذه الخشبة مستها النار وكل خشبة مستها النار تحترق فهذه الخشبة تحترق
وقولك حمى زيد من عفونة الصفراء وكل حمى من عفونة الصفراء فانها تنوب غبا فحمى زيد تنوب غبا واما الثاني وهو
ما يكون الاوسط فيه علة لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علة له على الاطلاق بل يجوز ان يكون معلولا له بحسب وجوده
في نفسه فكما ان الحركة الى فوق معلول لطبيعة النار وعلة لحصولها في الحيز الطبيعي فالاوسط وان كان معلولا للاكبر
بحسب وجوده في نفسه لكنه علة لوجود الاكبر للاصغر واما الاني فهو الذي يكون الاوسط فيه علة للحكم في الذهن و
لا يكون علة له في الواقع بل قد يكون معلولاً لوجود الاكبر للاصغر وهذا القسم يسمى دليلا وقد يكون في الوجود لا علةً
لوجود الاكبر للاصغر ولا معلولا له بل امر مضائفا له او مساويا له بالنسبة الى علة ما او عارضا معه بالطبع ويسمى برهان
الان على الاطلاق مثال الاول قولك زيد متعفن الاخلاط لانه محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فزيد متعفن الاخلاط
فوجود الحمى علة لثبوت كونه متعفن الاخلاط في الذهن وليس علة له في نفس الامر بل الامر بالعكس ومثال الثاني
قولك هذا المحموم عرض له بول ابيض خاثر في علة الحادة وكل من يعرض له ذلك خيف عليه السرسام فهذا المحموم
يخاف عليه السرسام فظاهر ان البول الابيض والسرسام معا معلولان لعلة واحدة وهي حركة الاخلاط الحادة الى
ناحية الدماغ واندفاعها نحوه وليس احدهما علة او معلولاً للآخر اذا عرفت هذا فاعلم ان الشارح قد زعم مطابقا لما
قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء انه لا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء انما عليه الدلائل
الواضحة والظاهر ان المراد بالبرهان برهان اللم لانه هو المتبادر عند الاطلاق لكونه فرداً كاملا منه فالمعنى هذا لا برهان
لميا على وجوده تعالى بل هو البرهان على ما في عالم الجواز والامكان فهو الشاهد على كل ماهية ووجود كل ذات وصفة
كما قال عز من قائل اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وقال سبحانه قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وقال الله تعالى
شهد الله انه لا اله الا هو وههنا كلام هو انه يلزم على هذا ان لا يمكن اقامة البرهان على وجوده تعالى لعدم كونه معلولا
مع انه باطل قطعا لوجود البراهين على وجوده وقد صرح الشيخ في اوائل الهيات الشفاء بان وجود المبدأ الاول

جل ذكره ليس بينا ولا هو مايوس عن بيانه وفرع عليه ان البحث عن انية المبدء الاول انما هو في العلم الالٰهي واحتج بان الواجب سبحانه وان لم يكن عليه برهان حقيقي اذ لا سبب له الا ان ذاته تعالى برهن عليه ببرهان شبيه باللمي في افادة اليقين فان ذاته بذاته وان كان اقدم من كل شيء لكن كونه صانعاً للعالم مما له وسط هو مثل المصنوع في قولنا العالم مصنوع فالوسط علة لاثبات كونه صانعا للعالم في قولنا العالم مصنوع وكل مصنوع له صانع فالمبرهن عليه بالذات في هذا البرهان وجود الصانع للعالم واذا ثبت هذا بالبرهان ثبت وجود الصانع في نفسه وحصل العلم به يقينيا بهذا التدبير وذلك لان وجود شيء لغيره يقتضي وجوده بالضرورة فكون العالم مصنوعا علة لكونه له جاعل واجب بالذات فالاستدلال بوجود العالم على وجوده تعالى برهان لمي وقد زعم المحقق الدواني ان على وجوده تعالى برهانا لميا وتبيينه بان الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لذاته لا على ذاته تعالى في نفسه الذي هو علة كل شيء وكون طبيعة الموجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة وهو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال الطبيعة على حال آخر معلول للحال الاولى فان تحقق موجود ما يدل على ان بعض افراده واجب فيتحقق حال له وكون بعض افراده واجبا حالة اخرى معلول للاولى ورد بان موضوع المسئلة ح يكون بعض الموجود ومحمول له هو مفهوم واجب الوجود فحده الاوسط ان كان علة لثبوت هذا المفهوم لهذا المفهوم في الذهن والخارج معاً لزم كونه تعالى معلولا لغيره اذ الدليل انما يدل على ان وجوده لهذا المفهوم معلل بذلك وقد تقرر في فن البرهان ان ليس للمحمولات وجود في انفسها الا وجوداتها لموضوعاتها فلو كان ثبوت مفهوم الواجب لذاته الذي هو محمول في هذه المسئلة لمفهوم بعض الموجود معللا بعلة كان وجوده في نفسه كذلك ولو سلم ان معلولية الوجود الرابطي ليس يلزمها المعلولية وجوده تعالى في نفسه فالثابت ليس الا الاول من الامرين فلا يكون الدليل معطيا لما هو المطلوب ايضاً مقتضى مفهوم الموجود ان كان هذا الفرد لزم ان لا يكون له فرد ممكن لكن التالي بط بديهة واعترافا منه ايضا فالمقدم مثله وجه اللزوم ان مفهوم الموجود ان كان مقتضيا لذلك لا يكون له في تحققه احتياج الى غيره فيكون ذاته غنية عن الغير فلا يكون ممكنا ثم قال هذا المحقق وان شئت قلت ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على ما ذكره الشيخ في الاستدلال لوجود المؤلف على وجود المؤلف ووجود الواجب علة لغيره مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة لشيء وفي وجوده عند آخر معلولا له وفيه ان احد هذين الوجودين ان كان غير الآخر لم يكن الثابت بالبرهان ما هو المطلوب اذ الثابت ليس الا ما هو المعلول على ما هو مقتضى البرهان اللمي وان كان عينه كان معلوليته مستلزما المعلولية

وظني ان المراد بنفي البرهان عليه نفي البرهان الذي يكون الاوسط فيه علة للاكبر بحسب نفسه بان يكون علة لذاته كما انه علة لثبوته للاصغر فيكون علة لوجوده ايضا والبرهان في هذه الصورة يستلزم الحد وبالعكس كما صرح به الشيخ في برهان الشفاء واذ لاحد له فلا برهان عليه فليس شيء غير ذاته برهانا عليه بل هو البرهان على كل شيء وما قيل في بيان انه لا برهان عليه انه لو كان الواجب سبحانه حاصلا بطريق البرهان يلزم وجوده في الاذهان لاستدعاء البرهان مطلقا ثبوت الاكبر للاصغر فيهما ليمكن لنا الحكم بحسب ما اشتمل عليه من الاوسط والتالي لظ اذ يلزم منه ان يكون وجوده الذهني بما هو كذلك وجودا خارجيا كما سبق ففيه نظر اما اولا فلان البرهان لا يستدعي ارتسام المبرهن عليه بكنه ذاته وحقيقته في الذهن انما يستدعي وجود عنوانه لاسيما عند الضرورة والاضطرار واما ثانيا فلانه يستلزم ان لا يصح القول بكونه برهانا على شيء والالزم ارتسامه في الاذهان واما ثالثا فلانه يستلزم ان لا يكون معلوما بالضرورة ايضا والالزم ارتسامه في الاذهان ويمكن ان يقال المنفي هو البرهان مطلقا لميا كان اوانيا كما قال الشيخ في التعليقات فاما لا سبب له فانه يتصور بذاته ويعرف كواجب الوجود فانه لاحد له بل يتصور بذاته اذ لا احتياج في تصوره الى شيء اذ هو اولى بالتصور ويعرف بذاته اذ لاسبب له وايضا قال فيها نحن انما نعرف واجب الوجود بذاته معرفة اولية من غير اكتساب فانا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ثم نعرف ان واجب الوجود بذاته يجب ان يكون واحدا ونعرف وحدانيته بواسطة لازم يلزمه اولا وهو انه واجب الوجود وقال ايضا فيها الحق ما وجوده له من ذاته ولذلك البارى تعالى هو الحق وما سواه باطل كما ان واجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف الا من ذاته كما قال الله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو وعلى هذا ينطبق ما قال الشارح في الحاشية هذا مبني على ما قال الشيخ في برهان الشفاء ان اليقين الدائم الكلي بما له سبب لا يحصل الا من جهة سببه وما لا سبب له اما بين بنفسه او مبين البتة بوجه قياسي اي بالنظر والاستدلال فلا يرد بالجزئيات المحسوسة المعلومة بالمشاهدة من غير نظر الى اسبابها اذ لا يحصل بها اليقين الدائم الكلي مع ان الكلام في العلم الاستدلالي واما الاستدلال لوجود المعلول على ان له علة ما فهو استدلال من العلة على المعلول كقولهم الجسم المؤلف وكل مؤلف فله مؤلف فان الاوسط فيه علة في نفس الامر لكون الجسم ذا المؤلف لان المؤلف بالفتح هو المحتاج ومناط الافتقار هو التاليف وفي هذا المقام ابحاث دقيقة تقتضي بسطا في الكلام وسياقي ان شاء الله تعالى انتهت- اعلم ان ما نقل الشارح عن الشيخ هو المذكور في فصل التاسع من المقالة الاولى من برهان الشفاء وهو نص في ان ما لا سبب له فطريق علمه منحصر في البديهة وان لم يكن بديهيا فليس الا اليأس عنه وقال في الفصل الثامن من تلك المقالة ان الشيء او الحال اذا كان له سبب لم يتيقن الا من

جهة سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له وكذلك الاوسط للاصغر لكنه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان وانما كان يقينيا لان المتقدمتين كليتان واقعيتان ليس فيها شك والشك الذي كان في القياس الذي لاكبره غيب ليصله باصغره كان حين لم يعلم من السبب الذي به يجب بل اخذ من جهة هو بها لا يجب بل يمكن فان كل ذي سبب فانما يجب بسببه واما ههنا فكان لا لسبب الذات فكان الاكبر للاصغر لذاته ولكن كان خفيا وكان الاوسط ايضا لذاته لا بسبب حتى ان جهل جهل ولكن لم يكن خفيا فقد علمت المقدمة الصغرى بوجوبها والكبرى ايضا كذلك اذا لم يكن الاكبر للموصوفات بالاوسط الا لذاتها لا بسبب يجهل حكمه بجهله ثم قال فقد تحصل من هذا ان برهان الانّ يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يحصل اليقين الدائم الا بالبرهان اللمي وهذا مناقض لما نقله الشارح تناقضا صريحا وغاية ما يقال في دفع التناقض بين كلاميه ما يستفاد من كلام المحقق الدواني ان ما حكم الشيخ باقامة برهان الانّ عليه هو ما لا يكون لثبوت الحكم فيه في الخارج سبب وما حكم بانه لا يبين البتة ما لا يكون لنسبة محموله الى موضوعه سبب اصلا ولا تناقض بينهما لاختلاف الموضوع في الحكمين واعلم انه قال صاحب الافق المبين في بعض افاداته ان برهان الانّ قد يفيد القطع اذا لم يكن هناك سانحا بل كان بمحاذاة اللم اما من حيث ان الاكبر والاوسط يكونان مسببين من الموضوع وهو الاصغر وذلك في برهان الانّ على الاطلاق كما اذا كان شيء ليس هو بالبسيط الحق وله عوارض ذاتية يلزم ذاته بنفس وجوده احدها فطري الملزوم له من حيث انه بين الاقتضاء له وآخر منها خفي اللزوم من حيث انه غير بين الاقتضاء بالنسبة اليه فيجعل الشيء حدا اصغر والفطري اللزوم الخفي اللمية حدا اكبر كقولنا الجوهر المجرد وجوده لذاته لا لمادة وكلما وجوده لذاته لا لمادة فهو عاقل لذاته واما من حيث ان عقد ثبوت الاوسط للاصغر الذي هو مسبب بعد انعقاد برهان لِمّ كما اذا برهن من سبيل اللم على ان مجعولا ما في نفسه لا يصح ان يدخل في الوجود الا بعلة جاعلة لذاتها ثم شوهد وجوده فاستدل من وجوده المعلوم لا من علته على سبيل الانّ على وجود علته الجاعلة فاذن ذلك مثمر ومفيد للعلم المضاعف بوجود علته وبوجوب وجودها وامتناع لا وجودها علما ضروريا يمتنع ان يزول والشارح قد نقل هذا الكلام في فصل البرهان وزعم انه تحقيق لكلام الشيخ بحيث يندفع عنه التناقض بين كلاميه ثم قال وبهذا ظهر ان البرهان الانّي على قسمين انّي سانح يفيد مجرد العلم التصديقي بالحكم حكما جوازيا لا وجوبيا وهو الذي لا يصاحب اللم كما اذا استدل لوجود معلولي علة واحدة على وجود المعلول الآخر المستندين اليها بجهتين متضائفتين على وجه الملازمة البينة بينهما او وجود المعلول على وجود العلة قبل انعقاد البرهان اللمي على ان المعلول لا يوجد الا بعلة موجبة

وثانيهما برهان ان في صحاح اللمي وهو المتمم للعقل المضاعف وانت تعلم ان هذا لا يصلح توجيها لكلام الشيخ لانه قال في فصل البرهان المطلق وفي قسميه الذين احدهما برهان لم والآخر برهان ان فالعلم الذي هو يقين هو الذي يعتقد فيه ان كذا كذا ويعتقد انه لا يمكن ان لا يكون كذا اعتقاداً لا يمكن ان يزول فان قيل للتصديق الواقع ان كذا كذا من غير ان يقترن به التصديق الثاني انه يقيني فهو يقين غير دائم بل هو يقين وقتاً ما والبرهان قياس مؤلف يقيني انتهى وهو نص على ان في مطلق البرهان سواء كان لميا او انيا يجب ان يكون اليقين دائما لا ان يكون وقتا ما اي غير دائم وقال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من برهان الشفاء قد ظن بعضهم ان السبب في ان لا يستعمل في البراهين وسط من عرض غريب وان كان لازما انه لا يكون علة قريبة للطرف الاكبر فلا يكون البرهان برهان لم وليس الامر على ذلك فان النظر الذي نحن فيه ليس كله في برهان لم حتى اذا لم يكن للشيئ برهان لم لم ينظر فيه في هذا الكتاب فصار جدليا او مغالطيا او غير ذلك فانه ليس يصير القياس بان ينتج شيئا صادقا من مقدمات صادقة جدليا ولا مغالطيا ولا شيئا آخر حقه ان يبين في فن آخر من الفنون الخارجة عن البرهان والاقسام الصنائع القياسية اكثر من هذه الخمسة بل هذا الكتاب يشتمل على بيان البرهان الواقع على ما يعطي اليقين بالان وعلى ما يعطيه مع الان اللم فيكون العارض الغريب الذي ليس لعلة لا يجعل القياس خارجا عن البحث في كتاب البرهان ولا يوجب ان لا يكون به يقين وكفى سقوطا لقول من قال ان ما لا يعرف له علة لا يكون به يقين انه يوجب انه لا يكون له يقين بالباري جل ذكره اذ لا سبب له فليعرف انه ضائع السعي في طلب العلم اذ هو فاقد للشيئ الذي يطلب له العلم وهو اليقين بالباري تعالى جده واما قوله في الحاشية فلا يرد اه تفصيله ان الشيخ بعد ما بيّن ان برهان الان قد يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له قال فان قال قائل انا اذا رأينا صنعة علمنا ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال من المعلول على العلة فالجواب ان هذا على نحوين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلي كقولك كل جسم مولف وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان فان الاعتقاد انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما المثال الآخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم وان كان جزء من ذي المؤلف وهو المؤلف علة للمؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة ثم قال فقد بان

ان الحد الاکبر فی الشئ المتیقن الیقین الحقیقی لایجوز ان یکون علة للاوسط بل عسی ان یکون فیه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غیر اعتبار الکل فان المؤلف شئ وذو المؤلف شئ آخر فان ذو المؤلف بعینه محمول علی المؤلف واما المؤلف فمحال ان یکون محمولا علی المؤلف واورد علیه بان کون المؤلف علة لوجود ذی المؤلف مم بل کونه مؤلفا معلول لکونه ذا المؤلف او هما معا فان المؤلف مستند الی المؤلف وکذا کونه ذا المؤلف وتقدم احدهما علی الآخر غیر بین واجاب عنه المحقق الدوانی فی الحاشیة القدیمة بان المراد بالمؤلف کونه ذا اجزاء وبهذا المؤلف المحتاج الی المؤلف ولاشک ان علة الاحتیاج الی المؤلف هو کونه فی حد ذاته ذا اجزاء ولو کان بسیطا لم یحتج الیه ولیس المراد بالمؤلف المفهوم المضائف للمؤلف اذ لا یمکن الاستدلال علی کونه ذا المؤلف کما لا یمکن الاستدلال بان زیدا اخ علی انه ذو اخ وبالعکس لانهما معا وقد صرح به الشیخ فی الشفاء ایضا حیث قال توسیط المضاف قلیل الجدوی فی العلوم لان نفس علمک بان زیدا اخ هو علمک بان له اخا او یشتمل علی علمک بذلک فلا تکون المقدمة الصغری اعرف من النتیجة فان لم یکن کذلک بل بحیث یجهل الی ان یتبین ان له اخا فما تصورت نفس قولک زید اخ وامثال هذه الاشیاء اولی ان تسمی قیاسات فضلا عن ان تکون براهین وفیه ان هذا التوجیه لایجدی الا فی هذا المثال ولایجدی فی مثال آخر والکلام وان یفضی الی الاطالة لکنه لایخلو عن الافادة **قوله** وانما السبیل الیه آه قال فی الحاشیة ای الی اثبات وجوده وصفاته الحقیقیة وبالجملة هذه المطالب بدیهیة غیر مستفادة من البرهان انتهت اعلم ان القول ببداهة وجوده تعالی وان کان مخالفا لما قال الشیخ فی اولی الٰهیات الشفاء ان وجوده تعالی لایجوز ان یکون مسلما فی هذا العلم کالموضوع بل هو مطلوب فیه لانه لو لم یکن کذلک لم یخل اما ان یکون مسلما فی هذا العلم ومطلوبا فی علم آخر واما ان یکون مسلما فی هذا العلم وغیر مطلوب فی علم آخر وکلا الوجهین باطلان لانه لایجوز ان یکون مطلوبا فی علم آخر لان العلوم الاخری اما خلقیة واما سیاسیة واما طبعیة واما ریاضیة واما منطقیة ولیس فی العلوم الحکمیة علم خارج عن هذه القسمة ولیس لا فی شئ منها بحث عن اثبات الاله تعالی ولایجوز ان یکون ذلک وانت تعرف ذلک بادنی تامل لاصول کررت علیک ولایجوز ایضا ان یکون غیر مطلوب فی علم آخر لانه یکون غیر مطلوب فی علم البتة فیکون اما بینا بنفسه او مایوسا عن بیانه ولیس هو بینا بنفسه ولا هو مایوس عن بیانه فان علیه دلیلا لکنه موافق لکلامه فی التعلیقات کما سبق نقله وایضا قال فیها ان الحکمة عند الحکماء یقع علی العلم التام فالعلم التام فی باب التصور ان یکون التصور بالحد وفی باب التصدیق ان یعلم الشئ باسبابه ان کان له سبب فاما ما لا سبب له فانه متصور بذاته ویعرف بذاته اذ لا سبب له ویقع علی الفعل المحکم والفعل المحکم هو ان یکون قد اعطی الشئ جمیع ما یحتاج الیه ضرورة فی وجوده وفی

محمد علی

حقه وجوده بحسب الامكان وان كان ذلك الامكان فى مادة فبحسب الاستعداد الذى فيها وان لم يكن فى المادة فبحسب الامكان نفسه كالعقول الفعالة وقال فى فصل من فصول برهان الشفاء آه ما لا علة له فى وجود ذاته مطلقا لا الشئ لانه غير عارض فى شئ او عارض اول بلا علة ومن جنسه مبادى العلوم فانه يصدق من غير قياس يعطى لمية البتة بل ماهية واضحة وهذه الكلمات نصوص على كون وجوده تعالى بينا بنفسه غير محتاج الى دليل ويحمل المراد بالدلائل التنبيهات اذ قد يطلق الدليل على التنبيه على البديهيات كما انه قد يطلق على الحد والوسطى فى فن البرهان **قوله** لا مفيدة آه انت تعلم انه ان اراد ان الدلائل الدالة على وجوده تعالى غير مفيدة للمية فمسلم لكن البرهان الانى فيما لا سبب له مفيد لليقين العالم ايضا كما صرح به الشيخ فى برهان الشفاء وقد سبق نقل كلامه فى الدرس السابق وان اراد انها غير مفيدة للعلم اليقينى فبطلانه ظاهر مما سبق **قوله** فمعناه لم يلد آه اعلم ان ما يوهم احتياجه تعالى فهو محال فى حقه منها اتخاذ الولد لنفسه اذ لو كان له ولد لكان لبقاء نوعه بتعاقب افراده والا لما كان له فائدة يعتد بها لكنه محال لوجوب بقاء تشخصه اذ الواجب لذاته لا يمكن ان يكون معدوما وايضا لو كان لهم ولد لكانت له صاحبة ولو كانت له صاحبة لكان له شهوة الوقاع ولو كان كذلك لكان محتاجا الى الصاحبة مع انه غنى على الاطلاق ليس له حاجة الى شئ من الاشياء وبالجملة الواجب سبحانه واجب بالذات غنى على الاطلاق فلا يمكن ان يكون له شريك فى الحقيقة اصلا فان كان له ولد فلا يخلو اما ان يكون مشاركا للوالد فى الحقيقة ام لا على الاول يلزم تعدد الواجب وعلى الثانى يكون معلولا وممكنا كسائر الممكنات فلا يكون له ولد ونعم ما افاد بعض الاعلام قد ان الولد انما يكون بانفصال جزء من مادة الوالد مستعد لقبول صورة من نوعه او من جنسه والواجب سبحانه برى مقدس عن المادة فلا هو ذو مادة يتكون غيره بانفصال جزء منها ولا هو متكون من مادة فلا هو والد ولا هو مولود واطلاق الاب عليه فى الانجيل من لسان المسيح عليه السلام على تقدير صحته يجوز كناية عن الايجاد بلا نطفة بنفخ روح الهى فى رحم امه **قوله** وبيانه ان الولد آه التكافؤ عبارة عن التلازم فى الوجود والتعقل فالتكافؤ بين الشيئين فى الوجود هو التلازم بينهما بان يكون كل منهما يستدعى بحسب الذات وجود الآخر ويابى الانفكاك عنه فلا يتحقق الا بين شيئين كل منهما يجب بالآخر او كلاهما يجب بثالث يوقع العلاقة بينهما فان كل شيئين لا يكون احدهما موجبا للآخر ولا ايضا يوجبهما شئ ثالث يوقع العلاقة بينهما بان اوجب ذلك الثالث كلا منهما مع الآخر او بالآخر فلا لزوم بينهما فى الوجود والعقل لا يابى بالنظر الى كل منهما انفكاكه عن الآخر والتكافؤ بين الشيئين فى التعقل هو ان يكون تعقل احدهما موقوفا على تعقل الآخر وبالجملة المراد بالكفو للشئ ما يساويه فى مرتبة الوجود والتعقل فيستحيل انفكاكه عنه والمثل عبارة عن المساوى فى تمام الماهية والحقيقة كزيد وعمرو فانهما متساويان فى الانسانية فان

اعتبر فی مکافی الشئ ما یماثلہ فی الحقیقۃ النوعیۃ مع تلازمہما فی الوجود او التعقل یکون اخص من المثل وان لم یعتبر فیہ ذلک بل اعتبر فیہ التلازم فقط یکون بینہما عموم وخصوص من وجہ واذ عرفت ان التکافو بین الشیئین عبارۃ عن التلازم فی الوجود او التعقل بحیث یستحیل انفکاک احدہما عن الآخر فلعلک تتفطن ان التکافو لیس الا بین وصفی الوالدیۃ والمولودیۃ لا بین ذاتی الوالد والمولود وغایۃ ما یلزم ان لا یکون وصفا الوالدیۃ والمولودیۃ موجبین لا ان لا یکون ذاتاہما موجبین بالجملۃ وصف الوالدیۃ مکاف لوصف المولودیۃ وہما معلولان لصفۃ التولد واما ذات الوالد فغیر مکاف لذات المولود حتی یلزم تحقق علاقۃ التلازم بینہما فافہم **قولہ** ومتماثلان آہ قال فی الحاشیۃ فان قیل المراۃ الحبلی یتولد منہا الحیۃ کما یدل علیہ المشاہدۃ ویتولد البغل من الحمار والفرس فلا یجب التماثل بین الوالد والمولود قلنا المراد بالتماثل بہنا المشارکۃ فی الاوصاف النفسیۃ وان لم یکن تمام مہیۃ المتماثلین فیشتمل المشارکۃ فی الجنس دون الاتحاد فی المہیۃ النوعیۃ انتہت اعلم ان التماثل عند الحکماء عبارۃ عن الاشتراک فی تمام المہیۃ فالمتماثلان عندہم ہم المشترکان فی تمام المہیۃ وقال المتکلمون ہما الموجودان المشترکان فی الصفات النفسیۃ وہی عندہم عبارۃ عن کل صفۃ ثبوتیۃ راجعۃ الی نفس الذات لا الی معنی زائد علیہا ای لا یحتاج وصف الشئ بہ الی تعقل امر زائد علیہ کالانسانیۃ والوجود والشیئیۃ والحقیقۃ للانسان ویقابلہا الصفات المعنویۃ وہی التی یحتاج فی الوصف بہا الی تعقل امر زائد علی ذات الموصوف کالتحیز والحدوث او یقال الصفۃ النفسیۃ ہی التی تدل علی الذات بدون معنی زائد علیہا والمعنویۃ ما تدل علی معنی زائد علی الذات فالمراد بالتماثل ہہنا لیس ہو الاشتراک فی تمام المہیۃ کما ہو مصطلح الحکماء بل المراد بہ الاشتراک فی الصفات النفسیۃ کما ہو اصطلاح المتکلمین وہذا المعنی یعم المشارکۃ فی الجنس ایضا ولیس المراد الاتحاد فی المہیۃ النوعیۃ فلا یرد ما اورد **قولہ** والواجب لیس بمکاف آہ قد عرفت انہ لا بد فی التکافو من التلازم فی التحقق بحیث یمتنع تحقق احدہما بدون الآخر فالمتکافیان فی الوجود یمتنع ان یوجد احدہما بدون الآخر والواجب لا یجوز ان یکون مکافیا لموجود آخر سواء کان ذلک الموجود الآخر واجبا او ممکنا لان الواجب ما یوجد مع قطع النظر عن غیرہ وبغیر تصور غیرہ ولا شئ من المکافی بموجود مع قطع النظر عن غیرہ وبغیر تصور غیرہ فلا شئ من الواجب بمکاف لموجود آخر واجبا کان او ممکنا ویستفاد منہ انہ غیر مضاف کما وقع عن الشیخ فی الٰہیات الشفاء لان المراد بہ انہ غیر مکاف من حیث ان المتضائفین ہما المتکافیان فی الوجود واذا لم یکن الواجب مکافیا لغیرہ فی الوجود لم یکن مضافا والا لکان بینہما علاقۃ علیۃ ومعلولیۃ او معلولیۃ لثالث فلا یکون شئ منہما واجب الوجود لذاتہ فالمنفی ہو المضاف بہذا المعنی فلا ینافی ان یکون مضافا بغیر ہذا المعنی ولذا قد صرح الشیخ وغیرہ من الرؤساء ان الاضافۃ تعرض لجمیع الموجودات حتی القیوم الواجب بالذات فالواجب تعالی

مع انه لايكافي وجود غيره بمعنى ان يتلازما في الوجود ويتساويا في الوجوب بعرضه لاضافة كالخالقية والرازقية فلا يرد ما نقل
عن عمر الخيام من انه لو اريد بالمضاف المضاف الحقيقي فليس يوجد الا في الاضافة الحقيقية لا في شيء غيرها سواء قلنا
لوجودها في الخارج ام لا وان اريد المضاف المشهوري فانه يوجد في الواجب ايضا وذلك لان المراد بكونه غير مضاف
انه غير مكاف بحسب الوجود لغيره ولا حاجة في دفعه الى ما قال صاحب الافق المبين اذ تحصلت من صحفنا ان
المجعول اولا وبالذات هو نفس ذات المعلول وجوهر ماهيته ومن المستبين ان مرتبة ذات العلة متقدمة في لحاظ
العقل على مرتبة ذات المعلول تقدما بالذات فاذن كل جائز الوجود فانه في مرتبة ذاته المجعولة وفي جوهر ماهيته
المتبوعة يلزمه الاضافة الى الجاعل بالمجعولية والمعلولية اذ لحاظ ذاته بعينه لحاظ شيء من تلقاء شيء واما الجاعل فذاته
متقررة في مرتبة ليست فيها ذات المجعول فاضافة الجاعلية والمجعولية ليست مكتنفة في تلك المرتبة فاذن هو في مرتبة
نفس ذاته ليس تعرضه الاضافة بخلاف المجعول فان الاضافة تعرضه في مرتبة نفس ذاته المعلولة وفي سنخ جوهر الماهية
المجعولة جعلا بسيطا ولعل شريكنا السالف يلزم ذلك حيث قال لا مضاف وانت تعلم ان هذا الكلام واه جدا لانه وان سلم
ان الجعل متعلق بنفس الماهية وان كان مخالفا لما عليه الشيخ لكن لا ريب ان الماهية من حيث هي ليست الا هي واضافة المجعولية
ليست في مرتبة ذات المجعول كما انها ليست في مرتبة ذات الجاعل ضرورة ان العارض لا يكون في مرتبة ذات المعروض
فعروض الاضافة للجاعل والمجعول على سنة واحدة والقول بان اضافة المجعولية يلزم المجعول في مرتبة نفس ذاته
مكابرة بل حال المجعولية بالقياس الى الماهية المجعولية بعينه حال الجاعلية بالقياس الى الجاعل وتوهم الفرق بينهما
ناش من سوء الفهم **قوله** والممكن لا يماثله آه وذلك لان حقيقة الواجب نفس ذاته مصداق الواجبية ومصداق
الحكم بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا الى غيره فلا يكون واجبا بذاته والممكن
ليس وجوده من ذاته بل وجوده من غيره قال الشيخ في الاشارات ما حقه في نفسه الامكان فانه ليس موجودا من ذاته
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان كان احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن هو بوجود
هو من غيره يعني ان كل ممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجودا او ان يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته الوجود
اولى من اقتضائه العدم لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السواء فهو محتاج في وجوده الى غيره والا لزم
ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وهو محال واذا تحقق ان مصداق وجوب الوجود في الواجب نفس ذاته بلا حيثية
زائدة والممكن محتاج في وجوده الى غيره فقد تحقق ان الممكن ليس مماثلا للواجب فافهم **قوله** وبيان الاول آه والتكافؤ
بين الشيئين سواء كان عبارة عن التلازم في الوجود او في الوجود والتعقل معا لابد له من علة مقتضية ويكون اما بينهما

وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف ما اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلاقة تعلقا ما وحاجة بالكل واحد منهما الى الآخر اذ كل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ولا وجوب له بالقياس اليه يمكن للعقل فرض احدهما منفكا عن الآخر فلو كان الواجب متكافئا لواجب آخر لكان بينهما علاقة ذاتية لزومية فيلزم معلولية الواجب فيلزم خرق فرض الواجبية لهما والى هذا اشار الشيخ في النجاة حيث قال لا يجوز ان يكون شيئان ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر اذ قد بان ان واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ولا يجوز ان يكون كل منهما واجب الوجود بالآخر حتى يكون آ واجب الوجود ب وب واجب الوجود بآ لا بذاته وجملتهما واجب وجود واحد وذلك لان اعتبارهما ذاتين غير اعتبارهما متضائفين وكل واحد منهما واجب وجود ولكل منهما وجوب وجود لا بذاته وكل منهما ممكن الوجود بذاته ولكل ممكن الوجود علة وجود اقدم منه لان كل علة اقدم في وجود الذات من المعلول وان لم يكن في الزمان فلكل واحد منهما شيء آخر يقوم به وليس ذات احدهما ذات الآخر على ما وصفنا فلهما اذن علل خارجة عنهما اقدم فاذن ليس وجوب وجود كل منهما مستفادا من الآخر بل من العلة الخارجة التي اوقعت العلاقة بينهما وايضا فان ما يجب به وجوده بغيره فوجوده بالذات متاخر عن وجود ذلك الغير ومتوقف عليه بالجملة اذا كان ذلك الغير يجب به كان هو اقدم منه ويتوقف على ما هو متوقف عليه وجودهما محال **قوله** وقد يستدل على نفي التماثل آه تقريره على ما قال الشيخ في الٰهيات الشفاء ان واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فان تكثر المعنى النوعي بالعوارض حتى يكون شيئان لهما وجوب التقرر والوجود ولا يخالف احدهما الآخر في شيء مما هو غير خارج عن المعنى الذي هو جوهر الحقيقة بل التخالف بان هذا ليس ذاك وذاك ليس ذا بالعدد فلا محالة تكون لواحق لجوهر الحقيقة بها المباينة وهذه اللواحق اما ان تعرض لحقيقة الشيء بما هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو كذلك فيجب ان تتفق الكل فيها وقد فرض انها مختلفة فيها واما ان يعرض له عن اسباب خارجة لا عن نفس مهيته فيكون لولا تلك العلة لم تعرض له فتكون لولا تلك العلة لم تختلف فيكون لولا تلك العلة كانت الذات واحدة او لم تكن ذات فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود وذاك بانفراده واجب الوجود لا من حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل منهما الخاص المنفرد له مستفادا من غيره وقد ثبت ان كلما هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل منهما مع انهما واجبا الوجود بذاتهما ممكن الوجود في حد ذاتيهما هذا كلامه والترديد في قوله كانت الذات واحدة او لم تكن ذات اما بناء على انه اذ لم تكن العلة الخارجة متحققة فاما ان يقال لا بد من التعين الواحدي ولا بد له من علة ولما فرض ان العلة الخارجة ليست

ليست بمتحققة فلابد من ان تكون علة المعنى النوعي فيجب ان تنحصر الذات في شخص واحد او يقال لما فرض ان
المعنى النوعي ليس بعلة بل العلة هو الامر الخارج فلو فرض انتفاء العلة الخارجة يجب ان لا يتحقق ذات اصلا و
اما بناء على انه اذا فرض كون الحقيقة الواجبة نوعا مشتركا بين فردين وكان تشخصهما مستندا الى لواحق مستندة الى
اسباب خارجة فاذا فرض انتفاء تلك الاسباب المستلزم لانتفاء تلك اللواحق فاما ان يقال ان تلك الحقيقة
الواجبة لا تنتفي بانتفائها تحقيقا لمعنى الوجوب فيكون تشخص تلك الحقيقة بنفسها لفرض انتفاء تلك اللواحق والاسباب
الخارجة فتكون منحصرة في شخص واحد ذات واحدة او يقال ان تشخص تلك الحقيقة لم تكن بنفسها لانها فرضت
كلية مبهمة بل كان مستندا الى لواحق واسباب خارجة وقد فرض انتفاؤها وانتفاء السبب يوجب انتفاء المسبب
فلا يوجد فرد من تلك الحقيقة فعلى تقدير انتفائها لا تكون ذات وهذا الوجه بهذا ظهر ان من توهم ان المتيقن على تقدير
انتفاء الاسباب عدم الذات لا انتفاء المهية المجردة اللهم الا بالنظر الى انتفاء الاسباب كلا او بعضا فقد اتى بما لا يعبأ به
قوله فلا يتصور الاختلاف آه قال في الحاشية لا يقال لم لا يجوز ان يكون تشخص كل منهما مستندا الى نوعه المنحصر
في فرد كما يقال في المفارقات لانا نقول فاذن لا يتماثلان لتباين نوعيهما على ان وجوب التقرر والوجود نفس ذاتيهما
تحقيقهما هو وجوب التقرر وهو لا يصلح للاشتراك بين هويات متعددة بالدليل المذكور او تمايزهما لا يمكن ان يكون بامور
داخلة في سنخ قوامهما والا يلزم التركيب المستلزم للامكان فهو بعوارض خارجة عن قوامهما فهي اما المهية التي هي وجوب
التقرر والوجود او باسباب خارجة وكلاهما باطلان كما ذكرنا في الكتاب انتهت انت تعلم ان السؤال والجواب
كليهما عجيبان اما السؤال فلانه على تقدير كون التخالف بينهما مستندا الى لواحق هي لجوهر المهية او لوجودها بما هو موجود
لا معنى لتجويز كون تمايز كل منهما مستندا الى نوعه المنحصر في فرد لانه اذا كان نوع كل منهما منحصرا في فرد يكون التخالف
بينهما نوعيا فيكونان نوعين متخالفين بالحقيقة لا نوعا متكثرا بالعوارض المشخصة فعلى تقدير كونه نوعا متكثرا
بالعوارض المشخصة لا معنى لتجويز كون نوع كل منهما منحصرا في فرد والا يلزم كون النوع الواحد نوعين فلا توجه لهذا الايراد
اصلا حتى يحتاج الى الجواب واما الجواب فلان الشارح قد صرح فيما سبق ان المراد بالتماثل ليس هو الاشتراك في
تمام المهية بل المراد به معنى يعم التماثل والتجانس فح لا يلزم من التباين النوعي بينهما ان لا يكونا متماثلين بالمعنى
المراد ثم انه اذا كان وجوب التقرر والوجود نفس ذواتهما فلا معنى لامتيازهما بعوارض خارجة عن قوامهما ضرورة ان تعين
الشيء وامتيازه اذا كان زائدا على حقيقته عارضا له لا يكون نفس ذاته مصداقا لوجوب التقرر والوجود ومنشأ لانتزاعه بل
يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه امرا زائدا عليه عارضا له فيلزم الاحتياج الى الغير وهو ينافي الوجوب الذاتي فعلى تقدير

ووجوب التقرر والوجود نفس ذاتيهما كما لا يمكن ان يكون امتيازهما بامور داخلة في سنخ قوامهما لاستلزامه التركيب كذلك
لا يمكن ان يكون بعوارض خارجة عن سنخ قوامهما والا لا يكون نفس ذواتهما مصداقا لوجوب الوجود ومنشاء لانتزاعه
ويلزم الاحتياج الى الغير المنافي للوجوب الذاتي وعلى تقدير تسليم كون التمايز بعوارض خارجة عن سنخ قوامهما لا معنى
لكون تلك العوارض مستندة الى نفس ذاتيهما اذ مصداق العوارض ومنشاء انتزاعها لا يمكن ان يكون نفس الذات القابل

قوله فوجوب التقرر آه يعني ان وجوب التقرر والوجود نفس حقيقة الواجب سبحانه فلا يمكن ان يوجد هويتان مشتركتان
في مفهوم وجوب الوجود اذ لو وجد هويتان مشتركتان في وجوب الوجود فلا بد مما يمتاز به احدهما عن الآخر وما به الامتياز
اما ان يكون تمام الحقيقة في شيء منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة احدهما وهو محال ضرورة ان وجوب
الوجود نفس حقيقة الواجب واما ان يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب وهو ينافي الوجوب الذاتي واما ان يكون خارجا
عن حقيقته فيلزم كون الواجب محتاجا في تعينه الى الغير والاحتياج ينافي الوجوب الذاتي وههنا اشكال مشهور منسوب
الى ابن كمونة تقريره انه لم لا يجوز ان يكون في الوجود واجبين نوع كل منهما يكون منحصرا في شخصه يشتركان في وجوب
الوجود فيكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم
واجب الوجود منتزعا عنهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات
كل منهما والافتراق يكون بنفس ذات كل منهما واجاب عنه بعض المتاخرين بان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون فهمه
وانتزاعه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنهما اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين
مستحيلان اما الثاني فلان كلما لم يكن بنفس ذاته منشاء لانتزاع الوجود والوجوب الفعلية فهو ممكن في حد ذاته واما
الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة ما فيه الحكاية بذلك المعنى مع قطع النظر عن
اية حيثية كانت لا يمكن ان تكون حقائق متخالفة الذوات غير مشتركة في ذاتي اصلا فان نسبة وجوب الوجود اليهما على هذا
التقدير نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى الماهيات كنسبة الانسانية الى ذات الانسان والحيوانية الى ذات الحيوان
حيث ثبت ان اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه وكذلك تعدده وفيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فان الانسانية
مثلا مفهوم واحد ينتزع عن ذات كل انسان ولا يمكن انتزاعها من ماهية فرس او بقر او غير ذلك فاتحاد في المعنى
مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليه بحسب ذاتها معنى سواء كان ذلك المعنى جنسا او نوعا فاذن لو كان في الوجود
واجبان لذاتهما كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما وكان ما بازائه من الوجود الحقيقي الذي هو مبدء انتزاع الموجودية
المصدرية ايضا مشتركا فلا بد من امتياز احدهما عن الآخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بين شيئين اذ كانت

ذاتية لابد وان يكون جهة الامتياز والتعين ايضاً ذاتياً فلم يكن ذات كل منهما بسيطة والتركيب ينافي الوجوب الذاتي واورد عليه اولاً بانا لا نسلم ان انتزاع مفهوم واحد من ذاتين يستلزم اشتراكهما في ذاتي والجواب ما افاد الاستاذ العلامة ابي قده ان منع استلزام انتزاع مطلق مفهوم واحد اي مفهوم كان من ذاتين اشتراكهما في ذاتي غير ضار اذ ليس الجواب موقوفاً على اثبات ذلك ومنع استلزام انتزاع مفهوم واحد نسبته الى منشأ انتزاعه نسبة الانسانية الى ذات الانسان عن نفس ذاتين بلا زيادة معنى ومن دون انضمام امر اشتراكهما في ذاتي هو بنفسه مطابق لصدق ذلك المفهوم مكابرة صريحة وثانياً النقض بالامكان المشترك بين الجواهر والاعراض فانه اما ان يكون منشأ انتزاعه ذات كل من الجواهر والاعراض بلا اعتبار حيثية اية حيثية كانت فيلزم اشتراكهما في ذاتي او يكون منشأ انتزاعه ذات كل منهما مع حيثية زائدة وهو باطل فانه اذا قطع النظر عن تلك الحيثية يلزم ان لا يكونا ممكنتين بل اما واجبتين او ممتنعتين والجواب ما افيد ان المفهومات الانتزاعية على انحاء فمنها سلوب كسلب الامكان وسلب عدم الشيء عنه ومنها اضافات كالمعلولية وغيرها ومنها مفهومات وجودية غير اضافية فالاولى والثانية لا يقتضي انتزاعهما عن ذاتين اشتراكهما في ذاتي اصلاً اذ مصداق السلوب انتفاء مسلوباتها عن الذات في الواقع لا امر في ذات الموصوف والاضافات انما تنتزع عن ذات اذ قيست الى الشيء لا عن نفس الذات واما الثالثة فان كانت منتزعة عن نفس ذاتين بلا حيثية زائدة كانتا مشتركتين في ذاتي البتة والا فلا وثالثاً النقض بالوجود فانه مشترك بين الجواهر والاعراض بل بينهما وبين الواجب سبحانه وقد ثبت ان مصداق الوجود في الكل نفس الحقيقة بلا زيادة حيثية وانضمام امر فيلزم من انتزاعه عن الحقائق المتباينة اشتراكها في ذاتي وسيجيء انشاء الله تعالى تحقيق الكلام في هذا المرام **قوله** فلا انقسم بالفصول الغير الداخلة آه يعني ان وجوب التقرر والوجود نفس حقيقة الواجب فلو كانت جنساً لنوعين كانت منقسمة بالفصول والفصول لا تدخل في حقيقة الجنس فهي لا تفيد المعنى الجنسي حقيقته من حيث هو معناه بل انما تفيد التحصل والتقوم بالفعل لا تقويمها في نفسها فلو كان لوجوب التقرر والوجود فصل وجب ان لا يفيد وجوب التقرر والوجود حقيقته وجوب التقرر والوجود بل انما يفيد الوجود بالفعل وحقيقة وجوب التقرر والوجود ليس الا نفس تاكد التقرر والوجود لا كحقيقة الحيوانية التي هي معنى غير تاكد التقرر والوجود والموجودية امر خارج عنها فافادة الوجود بالفعل لوجوب التقرر والوجود هي افادة سنخ الحقيقة فيلزم ان يدخل الفصل في ماهية الجنس والحاصل ان وجوب الوجود لو كان جنساً لكان له فصل مقسم والفصل المقسم يفيد وجود الجنس فيكون الفصل المقسم مفيد الوجود والوجود نفس حقيقته فيكون مفيداً لحقيقته ومفيد الحقيقة فصل مقوم فيلزم ان يكون فصله المقسم مقوماً واورد عليه بان تقويم شيء لماهية شيء يتصور

على نحوين الاول تقرير نفس الحقيقة كما هو شان العلة على طريق الجعل البسيط والثانى الدخول فى حقيقة شئ والجزئية
منه كما هو شان الفصل المقوم فان اراد المستدل انه لوكان وجوب الوجود جنسا لكان فصله المقسم مفيداً لحقيقته ومقوما لها
على النحو الاول فاللزوم مسلم واللازم ملتزم لان الفصل المقسم علة للجنس فهو مقرر لمهيته ومفيد لحقيقته كما هو شان العلة وان
اراد انه لوكان جنسا لكان فصله المقسم مفيد الحقيقته ومقوما لها على النحو الثانى فاللزوم اذ شان الفصل المقوم تقويم
مهية النوع بان يدخل فى قوامه ويكون جزءا منه ويحصل منه ومن جزء آخر مهية ولا يلزم من افادة الفصل المقسم تقويم
مهية الجنس ان يكون داخلا فى مهية حتى يلزم ان يكون فصلا مقوما وليعلم ان مقصود المورد انه لا يلزم كون الفصل المقسم
مقوما كما زعمه المستدل غاية الامر انه يلزم من استغناء واجب الوجود عن الفصل المقسم ان لا يكون هو جنسا اذ الجنس
محتاج الى الفصل المقسم قطعا فلا يرد انه لوكان واجب الوجود جنسا فلا بد من فصل مقسم ويستحيل ان يكون فصله المقسم
مفيد الوجوده على نحو افادة العلة مهية المعلول لان الجنس ههنا مستغن عن العلة فلا محالة يكون فصله مقوما لما عرفت
انه لا يلزم من استغناء واجب الوجود عن الفصل المقسم ان يكون فصله المقسم مقوما وما قال بعض الاعلام ان هذا الدليل
مبنى على الجعل المؤلف ولا يمكن على هذا التقدير ان يقال ان افادة الفصل المقسم مهية الجنس على نحو افادة العلة مهية
المعلول نعم يرد عليه ان الدليل على هذا يكون مبنيا على الجعل المؤلف فيكون مبنيا على الفاسد ليس بشئ لان الفصل المقسم
علة للجنس قطعا سواء كان الجعل مؤلفا او بسيطا غاية الامر انه على تقدير الجعل المؤلف الجاعل يجعل الجنس موجوداً وعلى تقدير
الجعل البسيط يجعل نفس مهية الجنس ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصل المقسم مقوما لان الفصل المقوم للشئ لا بد وان
يكون داخلا فى حقيقته وهذا غير لازم والصواب ان يقال الجنس لا يحتاج الى الفصل فى اتصافه بالمعنى الجنسى بل يحتاج
اليه فى كونه موجوداً فلوكان وجوب الوجود جنسا لزم ان يكون الجنس محتاجا الى الفصل فى المعنى الذى هو الجنس وبهذا ظهر
انه لا يمكن ان يكون هذا المعنى نوعا لان النوع لا يحتاج الى المشخص فى كونه متصفا بالمعنى الذى هو النوع وعلى تقدير كون
هذا المعنى نوعا يلزم كون النوع محتاجا الى المشخص فى المعنى الذى هو النوع فثبت ان وجوب الوجود معنى شخصى مانع عن وقوع
الشركة بذاته ضرورة انه لا يمكن ان يكون معنى عرضيا لذات واجب الوجود والا لم تكن الذات باعتبار نفس ذاته موجوداً
بل يحتاج الى علة فتامل قوله وايضا يلزم آه قال فى الحاشية فيلزم الامكان وايضا يلزم كون الفصول المقسمة
جاعلا للجنس اذ الامر الخارج المفيد لسنخ الحقيقة هو الجاعل توضيحه ان استفادة سنخ حقيقة الشئ اما بامر خارج فهو الجاعل وهو
مفروض الانتفاء فى الواجب لذاته واما بالمقومات فيلزم على تقدير انقسامه بالفصول الداخلة لسنخ الحقيقة اعنى الوجودية
ان تكون الفصول المقسمة مقومة بحث لوجوب خروجها عما ينقسم بها وايضا يلزم ترك الواجب بحث انتهت فيه ما افيد ان ١٩

افادة سنخ حقيقة الشئ قد يطلق على صدور نفس الحقيقة عن الجاعل وقد يطلق على تاتف حقيقة الشئ من ذلك واللازم ههنا هو الاول دون الثانى كما عرفت فلا يلزم كون الفصل المقسم مقوما وانما يلزم احتياج واجب الوجود الى الجاعل فيرجع الى الوجه الثانى ولعيو مئونة الوجه الاول **قوله** لا بحسب الذات وذلك لما ثبت فى محله ان واجب الوجود واجب من جميع جهاته اوكل جهة من جهاته راجعة الى وجوب الوجود والتقرر بالذات وكلما هو ممكن له فهو واجب له فلا له ارادة منتظرة ولا علم منتظر وبالجملة ليس صفة من الصفات التى له منتظرة ومن ثمه يقال لا تجدد لشئ بالقياس اليه انما التجددات والتغيرات للمعلولات فى انفسها وبقياس بعضها الى بعض ولهذا الكلام عرض عريض ليس هذا مشهد بيانه **قوله** ولا بحسب الصفات آه قال فى الحاشية تفصيل المقام ان الصفة الثبوتية له تعالى اما حقيقية محضة لا تعتبر فى مفهومها الاضافة ولا تعرض لها فى التحقق فتعقلها وتحققها بحيث يترتب عليها الآثار لا يتوقف على وجود الغير كالحيوة واما حقيقية ذات اضافة لا تعتبر فى مفهومها الاضافة لكنها تعرض لها فى التحقق بحيث لا يترتب عليها الآثار الا بتلك الاضافة كالعالمية والقادرية فان كون الذات بحيث اذا وجدت ينكشف عندها او بحيث يمكن فيها بالنظر اليها الفعل والترك بالارادة لا يتوقف تعقلها وتحققها على وجود المعلوم والمقدور لكنها اذا وجدا تحققت الاضافة لا محالة ويترتب عليها الآثار وتغير هذين المعنيين يوجب تغيرا فى نفس الموصوف الذى هو مبدئهما وكذا تغير الاضافة التى هى من لوازمها فى الوجود واما اضافية محضة وهى التى تعتبر فى مفهومها الاضافة فتعقلها وتحققها بمعنى ترتب الآثار موقوف على الغير وتغيرها لا يوجب تغير الموصوف ولا وصفه الحقيقى بل يرجع الى تغير الامر المباين كما اذا تغير ما يمينك وما يشاركه وانت مستقر على مكانه ومثلوا لها فى الواجب تعالى بالرازقية نظرا الى انها لا توجد الا بوجود المرزوق وفيه انها كون الذات بحيث ترزق اذا وجد المرزوق فلا فرق بينها وبين العالمية والقادرية واجيب بان المراد بها نفس الاضافة لا مبدئها فيرجع هذه المفهومات الى العرف ولا يتعارف فى العرف اطلاق الرازق الا على من يباشر بالارزاق وكذا السخى والجواد يطلق على من يعمل بهما فالمتعارف فيهما نفس الاضافة بخلاف العالم والقادر فانهما يطلقان على ما من شانه العلم والقدرة وكذا السميع والبصير وان لم يوجد المعلوم والمقدور وقيل والسر فيه ان الرازقية والسخاوة مثلا من الصفات الانفعالية التى لا يتحقق بحيث يظهر منها الآثار الا بمباشرة الفعل بها وما وجد منها فى البعض على الشذوذ قبل العمل بحسب اصل الفطرة فلا يظهر ولا يعلم الا بعد المباشرة والحق انها من الصفات الحقيقية التى هى ذات اضافة لا من الاضافات المحضة انتهت وفيه ما قيل ان العلم فى الممكنات صفة قائمة بها ذات اضافة الى المعلومات ولا يصح اتصافها بالعلم وكونها عالمة الا بقيام تلك الصفة بها وقيامها بها لا يتخلف عنها انكشاف الاشياء التى تتعلق بها تلك الصفة والعلم فى الواجب سبحانه وان لم يكن صفة زائدة قائمة به لكن ذاته المقدسة تنوب مناب الصفة

كما هو المذهب فليس معنى كونه عالما انه من شانه العلم نعم الامر فی المقدورية كما ذكره فان القدرة لا يجب فی الاتصاف بها مباشرة الفعل او الترك بل التمكن منها كما لا يخفى واما السخاوة والجود فلا يجب فيها ايضا مباشرة العمل فليس حالهما حال الرازقية اذ لا يطلق الرازق الا على مباشر الارزاق بخلاف الجواد والسخی نعم الاعطار كالرازقية لكنه غير السخاوة والجود :

قوله والاضافية التی بازائها آه تفصيله على ما فی بعض هوامش الايماضات انه كما لا تجدد ولا تغير فی ذاته سبحانه كذلك لا تجدد ولا تعاقب فی صفاته الاضافية المتقررة فی ذاته تعالى وتحقيقه ان الاضافات التی تعرض الشیٔ منها ما تبدلها وتعاقبها ليس يستلزم تغيرا فی ذات ذلك الشیٔ وتغيرا فی صفاته المتقررة فيه اذ ليس يجب ان يكون بازائها مباد متقررة فی الشیٔ وهذه هی الاضافات المحضة وتبدلها وتعاقبها بالحقيقة راجع الى تبدل امور مباينة لذلك الشیٔ منفصلة عما يتقرر فيه وتعاقبها انفسها لا غير كما اذا انتقل ما على يمينك على يسارك وانت ثابت على وضعك الاول ومنها ما تبدلها وتعاقبها يستلزم تغيرا ما فی ذلك الشیٔ وتعاقبا فيما يتقرر فيه اذ بازائها مباد متقررة لا محالة وهذه اضافات مترتبة على صفات مستتبعة لها غير منسلخة عن لزوم اقترانها البتة كما اذا تبدل معلولك او معلومك وتعاقب معلولاك ومعلوماك فان ذلك ليس يتصور الا بتبدل علم او تاثير وتعاقب علمين او تاثيرين لك ومن قبيل ذلك بالقياس اليه بالقياس اليهما بتة ومن يجوز تبدل اضافات وتسابقها وتعاقبها بالقياس الى الاول سبحانه انما يروم القسم الاول لا الآخر قطعا والا لزم تغيرا فی نفس ذاته وتسابق وتعاقب فی صفاته الثبوتية المتقررة جل عن ذلك تعالى وانما مرجع التجدد والتسابق والتعاقب والتدريج فی نفس الاشياء المباينة المنفصلة فاذن لا تجدد ولا تسابق ولا تعاقب الا فی خيبة المعلولات وصفاتها واورد عليه بانه ان اريد حصر التجدد والتغير فی الامور المباينة عن الذات فهو غلط فانه كما تغير الامور المباينة عن الذات تغير وصف الذات ايضا وان كان الوصف اعتباريا وان اريد ان التغير اولا وبالذات فی الامور المباينة وفی الوصف ثانيا وبالعرض فلا يصح على اصولهم فان الوصف ای وصف كان اذا تجدد فی ذاته تعالى كانت الذات قابلة ومستعدة له فان الاستعداد عدم صفة عما من شانه ان يحصل فيه تلك الصفة وقد حققوا ان الشیٔ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا واجاب عنه الاستاذ العلامة ابی قدہ بان المراد ان التغير حقيقة وبالذات فی الامور المباينة وبالعرض فی الوصف واذ الوصف ليس وصفا حقيقيا يكون متقررا فی الذات او يكون مبدئه نفس الذات ولا وجود لهذا الوصف فی الواقع لانه اضافة محققة منتزع بمقايسة الذات الى الامر المباين فهی انما تتحقق بتحقق الامر المباين وتنتفی بانتفائه ولا يجب ان يسبقها قوة استعدادية فی الذات وانما كان يجب لو كان لمثل هذا الوصف تحقق فی الذات بعد ما لم يكن وهذا الوصف لكونه امرا اعتباريا انتزاعيا غير متحقق بنفسه لا يتعلق به الجعل اولا وبالذات بل تحققه انما هو بجعل

الامر المباين فاذا جعل الامر المباين صح انتزاع الاضافة بينه وبين جاعله من دون حاجة الى ان يتعلق بتلك الاضافة
جعل ثم كما ان جعل هذا الوصف هو جعل الامر المباين لا جعل مستانف مغاير لجعل الامر المباين فكذلك امكانه هو امكان
الامر المباين فاذا وجد معلول من معلولاته سبحانه وجد اضافة بينه تعالى وبينه فوجود تلك الاضافة ليس الا بجعل المعلول
لا بجعل مستانف وامكانه منطو في امكانه وليس له امكان آخر في ذاته تعالى حتى يكون ذاته تعالى قابلة مستعدة وليس
له جعل وراء جعل المعلول حتى يكون جاعلا له حتى يكون قابلا وفاعلا له قال في الحاشية اعلم ان مرجع الاضافة فيه سبحانه
الى اضافة واحدة وهي المبدئية بالقياس الى جميع الاشياء فهي خالقية باعتبار ورازقية باعتبار آخر وهكذا فهي في حد
ذاتها اضافة واحدة لا يختلف باختلاف الازمنة والامكنة والابعاد متساوية النسبة اليها بالنظر الى ذاته تعالى وهذا على
قياس الاوصاف الحقيقية فانها راجعة الى صفة واحدة وهي وجوب الوجود والتقرر لذاته كذا حققه المحققون انتهت
تفصيل المقام على ما قال بعض الاعلام ان صفاته تعالى منها حقيقية كمالية كالقدرة والعلم ونظائرهما وهي عين ذاته
بمعنى ان ذاته من حيث هي هي مبدء لانتزاعها ومصداق لحملها بلا اعتبار حيثية اخرى ومنها اضافية محضة كالمبدئية
والقبلية وغيرهما وهي زائدة على ذاته متاخرة عنها وعما اضيف اليه ولا يخل بوحدانية كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى
ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل بكونه في ذاته بحيث تنشأ عنه هذه الصفات وهو انما يكون كذلك بنفس
ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا غير كما قال الشيخ في الهيات الشفاء ولا تبال بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة
ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها ومنها سلبية محضة كالقدوسية
والفردية وامثالهما والاتصاف بها يرجع الى سلب الاتصاف بصفة النقص وكما ان صفاته الحقيقية لا تتكثر ولا تتعدد
ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب النسبة وجميعها يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات فذاته بذاته
مع كمال فردانيته وبساطته استحق هذه الاشياء لا بامر آخر غير ذاته كما قال المعلم الثاني الواجب كله علم كله قدرة كله حيوة
لا ان شيئا منه علم وشيئا آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه قدرة وشيئا آخر فيه علم ليلزم التكثر في صفاته
الحقيقية فكذلك صفاته الاضافية والسلبية لا تتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته تعالى فان اضافته
الى الاشياء وان تعددت اسمائها واختلفت لكنها كلها يرجع الى معنى واحد واضافة واحدة هي قيوميته الايجابية للاشياء
فمبدئيته بعينها رازقية ولطفه ورحمته وبالعكس وهكذا في جميعها والا ادى تكثرها واختلافها الى اختلاف ذاته والسلوب ايضا
مرجع جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي في شرح الاشراق ناقلا عن الشيخ الالهي مما يجب ان تعلمه و
تحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له حيثية واحدة واضافة واحدة هي المبدئية

يصح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب فيه كك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا تتكثر على كل حال فثبت ان اضافته تعالى الى الاشياء اضافة واحدة بحسب المعنى لا اختلاف فيها اذا عرفت هذا فاعلم ان ذاته تعالى لا تتغير بتغير جزئيات ما اضيف اليه وان تغيرت اضافته اليها بحسب كونها متغيرة في انفسها ومن حيث انها متخصصة بها لا بما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات تستلزم التعلق الى امر كلي كمخلوق كلي ومرزوق كلي بالذات والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فذات الواجب تعالى وان كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية لها بل يتوقف على حصول امر ما غيره لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى لانه معلول له بالذات او بواسطة معلوله بالذات والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع مستفادة من ذاته تعالى واجبة بسببه فمن حيث وجوبها بسببه تعالى واستنادها اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث امكانها في حدود انفسها تتعلق بها اضافة المبدئية والخالقية وغيرها فبالحقيقة هذه الصفات النسبية لا يحصل الا به تعالى لان الغير من حيث هو غير ومن حيث اعتباره في نفسه غير موجود ومن حيث هو اثر من آثاره ولمعة من انواره ومرتبط به ومتعلق الاضافة وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه حاصلان من نفس وجوده ومن فيض جوده بلا مدخلية شيء آخر فيه وذلك الغير سواء كان واحدا او متعددا في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار وانما التعدد والاختلاف بحسب حالها في حدود انفسها وذلك لا يوجب تعددا واختلافا في ذاته ولا في صفاته والحاصل ان صفاته تعالى الاضافية وان كانت زائدة على ذاته تعالى لكن لا يحصل بها كثرة في ذاته وايضا لا تتغير ذاته تعالى لاجلها لانها لا تختلف بحسب معانيها في انفسها حتى يوجب تكثر اعتبارات وحيثيات في ذاته الاول تعالى والتجددات والتعددات لو تحقق فيها انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة هي بها المتعددة والمتجددة في انفسها وبقياس بعضها الى بعض اما بالقياس الى الذات الاحدية المتعالية فليست الا واحدة منتسبة الى تلك الجهات بانتساب احد كلي وسائر الانتسابات مترتبة سببا او مسببا على حسب ترتيب معلولاته ومعلولات معلولاته فلا يوجب تكثرا في ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المرتبة تكثرا في ذاته وهذا معنى ما نقل عن الاقدمين من الفلاسفة ان نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب واما متجددة حسب تجدد متعلقاتها المتجددة المتصرمة في انفسها وبقياس بعضها الى بعض فلا يوجب تغيرا في ذاته تعالى لانها بالقياس الى ذاته تعالى في درجة واحدة بل لا تجدد ولا تصرم فيها بل التجدد والتصرم والحضور والغيبة انما تتحقق للمسجونين في سجن الزمان المطمورين في كورة المكان واما الواجب تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع في التغير كما قال بعض الصوفية ليس عند ربك صباح ومساء يعني ان نسبة ربك المنزه عن سمت التغير والتجدد الى جملة المتغيرات والمتجددات نسبة واحدة ومعية غير زمانية ومن ههنا يظهر لك معنى كلام الشيخ

فی التعلیقات الاشیاء کلہا عند الاول واجبات لیس ہناک امکان البتۃ فاذا کان شیٔ لم یکن وقتاما فانما یکون من
جہۃ القابل لا من جہۃ الفاعل فانہ کلما حدث استعداد من المادۃ حدثت فیہا صورۃ ولیس ہناک منع ولا بخل فالاشیاء
کلہا واجبات لا یحدث وقتا ویمتنع وقتا ولا یکون ہناک کما یکون عندنا انتہی فق لکلا تفصیل المقام وتحقیقہ آہ ہذا منتحل
عن الافق المبین وعبارتہ بہذا الحیث ان اثبتک علی التفطن لان لیس الوجود حقیقۃ الا نفس الموجودیۃ بالمعنے المصدری
ای صیرورۃ نفس المہیۃ ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع عنہا معنے الموجودیۃ والصیرورۃ المصدریۃ ویصفہا بہ ویحملہ علیہا
علی ان مصداق الحمل ومطابق الحکم بہ ہو نفس المہیۃ بحسب ذلک الظرف لا امر زائد یقوم بہا فیصح الحمل فان اوہم ان
الامر اذن قد اشبہ حمل الذاتیات حیث ان مصداق الحمل ومطابق الحکم ہناک لیس الا نفس ذات الموضوع والوجود من العرضیات
اللاحقۃ قیل ینفصل عن ذلک بان ذات الموضوع ہناک تستقل بمصداقیۃ الحمل مع عزل النظر عن آیۃ حیثیۃ کانت غیرہا
واما حمل الوجود فمصداقہ نفس ذات الموضوع لکن لا من حیث ہی بل باعتبار جاعلیۃ العلۃ لہا فاذا تعرفت بضرورۃ
او برہان صح حمل الوجود قطعا وربما یفتقر الی الحکم بہا مشاہدۃ ترتب آثار المہیۃ علیہا فیعرف ان ما ہو مصداق الحمل متحقق فیحکم
بصحۃ الحمل لا ان ترتب الآثار مصداق الحمل ایضا کما ظن فقد فارق حمل الذاتیات من تلک الجہۃ وہذا الکلام غیر محصل لانہ
بعد الاعتراف بان مصداق حمل الوجود علی المہیۃ ومطابق الحکم بہ ہی نفس المہیۃ لا امر زائد یقوم بہا وانہ لیس فی ظرف
الوجود الا نفس المہیۃ ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع عنہا معنی الموجودیۃ والصیرورۃ المصدریۃ ویصفہا بہ ویحملہ علیہا
کما انہ لا انسان انسان مثلا لیس حکایۃ الا عن نفس مہیۃ الانسان بلا زیادۃ امر یقوم بہا الفرق بان ذات الموضوع
فی حمل الذاتیات بنفسہا تستقل بمصداقیۃ الحمل مع عزل النظر عن آیۃ حیثیۃ کانت غیرہا واما حمل الوجود فمصداقہ نفس ذات
الموضوع لکن لا من حیث ہی بل باعتبار جاعلیۃ العلۃ لہا لیس بشیٔ لانہ ان اراد بہ ان ذات الموضوع سواء کانت مجعولۃ اولا
وسواء کانت متقررۃ اولا مستقلۃ بمصداقیۃ حمل الذاتیات علیہا فذلک باطل فان الذات الممکنۃ التی لیست مجعولۃ ولا متقررۃ
لاشیٔ محض لا یصدق علیہا حمل ایجابی اصلا لا حمل نفسہا ولا حمل ذاتیاتہا علیہا وان اراد بہ ان ذات الموضوع المجعولۃ
المتقررۃ مستقلۃ بمصداقیۃ حمل الذاتیات من دون زیادۃ حیثیۃ علیہا فمسلم لکن الذات المجعولۃ المتقررۃ مستقلۃ بمصداقیۃ
حمل الوجود ایضا علیہا ایضا بلا زیادۃ حیثیۃ کیف ولو کان مصداق الوجود ذات الموضوع مع زیادۃ حیثیۃ علیہا یکون قولہ
علی ان مصداق الحمل ومطابق الحکم بہ ہو نفس المہیۃ بحسب ذلک الظرف لا امر زائد یقوم بہا الفاظا بلا معنے واما قولہ
واما حمل الوجود فمصداقہ آہ ان اراد بہ ان مصداق حمل الوجود لیس نفس المہیۃ من حیث ہی سواء کانت متقررۃ مجعولۃ
اولم تکن فمسلم لکن مصداق حمل الذاتیات ایضا لیس نفس ذات الموضوع سواء کانت متقررۃ مجعولۃ اولم تکن ضرورۃ

ان ذات الموضوع اذا لم تكن متقررة مجعولة لم تكن ذاتا فضلاً عن ان تكون مصداقا لحمل نفسها و ذاتياتها عليها وان اراد به ان مصداق حمل الوجود ليس نفس ذات الموضوع المتقررة المجعولة من حيث هي فذلك بط قطعاً فان صدق حمل الوجود لا ينسلخ عن الذات المتقررة من حيث هي و اما قوله بل باعتبار جاعلية العلة لها ان اراد به ان جاعلية العلة لها معتبرة في مصداق الوجود بان تكون تلك الحيثية حيثية تقييدية في مصداق الوجود فذلك بط لان تلك الحيثية متاخرة عن مصداق الوجود اعني المهية المتقررة المجعولة لان الجاعلية و المجعولية نسبتان متاخرتان عن ذاتي المنتسبين وان اراد ان جاعلية العلة لها حيثية تعليلية لمصداق الوجود فان كان المراد انها علة لمصداقية مصداق الوجود في الواقع فذلك بط لان مصداق الوجود هو نفس الذات المتقررة في الواقع و مصداقيتها في الواقع ليس امرًا زائدا عليها حتى يكون لها علة وراء علة نفس الذات فانما علة مصداقية مصداق الوجود في الواقع هي علة مصداق الوجود الذي هو نفس الذات المتقررة في الواقع و تلك العلة هي نفس الفاعل المستقل بالتاثير لا حيثية جاعليتها للمهية فانها متاخرة عن نفس المهية التي هي مصداق الوجود وان اراد ان اعتبار جاعلية العلة لها حيثية تعليلية لمصداقه مصداق الوجود في لحاظ الحاكي بان المهية موجودة كما يدل عليه قوله فاذا تعرفت بضرورة او برهان صح حمل الوجود قطعاً فذلك ايضا باطل اذ كثيرا ما تنتزع الوجود عن المهيات و تحمل عليها و يصدق بحمله عليها من دون ملاحظة تلك الحيثية على ان هذا لا يصلح فارقا بين مصداق الوجود و مصداق الذاتيات لتحقق هذه الحيثية التعليلية في مصداق الذاتيات ايضا كما سينكشف انشاء الله تعالى وانما الكلام في الفرق بين مصداق الوجود و مصداق الذاتيات وان اراد ان اعتبار جاعلية العلة لها عبارة عن نفس العلة الجاعلة التي هي متقدمة على الذات المتقررة التي هي مصداق الوجود فلا شك ان نفس العلة الجاعلة غير ماخوذة في مصداق الوجود اذ مصداق الوجود هي نفس الذات المتقررة نعم ذات العلة الجاعلة علة لمصداق الوجود اعني الذات المتقررة المجعولة و هي كما انها علة لمصداق الوجود كذلك هي علة لمصداق الذاتيات ايضا فهذا لا يصلح فارقاً بين مصداق الوجود و مصداق الذاتيات و تحقيق المقام ان مصداق الوجود هي نفس الذات بلا انضمام امر و زيادة حيثية و هي بعينه مصداق الحمل الاولي و مصداق حمل الذاتيات من غير فرق فان حمل الوجود على المهية كما في قولنا الانسان موجود و حمل نفس المهية و ذاتياتها عليها كما في قولنا الانسان انسان او حيوان حكايتان و واقعية الحكاية عبارة عن واقعية مصداقها و مجعوليتها عبارة عن مجعوليته و مصداق حمل الوجود على المهية اما ان يكون نفس المهية بلا امر زائد و حيثية زائدة او يكون هي المهية مع امر زائد و حيثية زائدة عليها و الثاني بط اذ كل حيثية زائدة على المهية متاخرة عن مصداق الوجود فتعين الاول فاما ان يكون مصداق حمل المهية على نفسها و حمل ذاتياتها عليها ايضا هي نفس المهية

بلا امر زائد ة وحيثية زائدة عليها فلا يكون بين هاتين الحكايتين فرق اصلا و يكون مصداق حمل المهية على انفسها وحمل ذاتياتها عليها هي المهية مع امر زائد وحيثية زائدة وهو بط فقد ثبت ان مصداق حمل الوجود على المهية و مصداق حمل الذات والذاتيات عليها هي نفس المهية المجعولة بلا تفرقة اصلا بين مصداق حمل الوجود و مصداق حمل الذات و الذاتيات وليعلم ان كلام صاحب الافق المبين في هذا الباب في غاية الخبط والاضطراب فانه قال اولا ان الوجود ليس معنى ما ينضم الى المهية او ينتزع عنها وانه ليس في ظرف الوجود الا نفس المهية والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنها معنى الموجودية ويصفها به ويحمله عليها على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم به هو نفس المهية بحسب ذلك الظرف لا امر زائد يقوم بها فيصح الحمل وهذا الكلام نص على ان الوجود ليس من عوارض المهية بل مصداقه و منشا انتزاعه هي نفس المهية بلا امر زائد عليها ثم قال الوجود يباين سائر الاعراض بان كل عرض فان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في موضوعه واما العرض الذي هو الوجود فحقيقته ان كذا في الاعيان او في الذهن فوجوده بعينه وجوده موضوعه ولا يخفى انه يناقض ما ذكره اولا لانه تصريح بكون الوجود عرضا واذا كان عرضا لا محالة يكون قائما بالمهية انضماما او انتزاعا فتكون المهية موضوعا له ويكون وجود الوجود ح عبارة عن حلوله في المهية وقيامه بها لا عن نفس وجود المهية ثم قال بعيد ذلك ان الفحص والبرهان اوجبا ان لبعض الكون في الاعيان هو لشيء ما وبعضه لا يقترن لشيء لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقا بشيء لكان ذلك الشيء سببا ما لذلك الكون وقد فرض انه لا سبب له وهذا نص على كون الوجود في المهيات الممكنة زائدا عليها قائما بها انضماما او انتزاعا ثم قال وبالجملة الوجود المصدري لا يوخذ من مبدء المحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا بل عن ذات الموضوع المجعولة ثم قال المقصود بالوجود هو صيرورة المهية وموجوديتها الماخوذة من نفس الذات المتقررة لا معنى يلحق المهية فيشتق منها الموجود كما يكون في السواد والاسود كما ان الانسانية مفهوم ماخوذ من نفس ذات الانسان لا امر يقترن بالانسان ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان هذه الكلمات مشوشة متخبطة جدا والتحقيق ان التقرر والفعلية عبارة عن نفس المهية وليس امرا زائدا عليها اصلا والوجود عبارة عن حكاية نفس المهية والحكاية انما هي في الذهن فمفهوم الوجود الذي هو حكاية ذهنية ليس قائما الا بالذهن لا بالمهية فلا يكون عارضا للمهية في الواقع ولعل هذا هو مراد الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني حيث قال في الحواشي شرح التجريد ان الوجود ولا وجود له ذهنا وخارجا اما خارجا فللبراهين المذكورة في الكتب واما ذهنا فلان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهننا من معنى الوجود كما انه ليس متحركا بما في ذهننا من معنى الحركة وذلك لان غرضه ان الوجود حكاية ذهنية قائمة بالذهن وليست تلك الحكاية الذهنية قائمة بما يحكى عنه بالموجودية وانما هي قائمة بالذهن وليس بازائها امر قائم بالمهية في الواقع تكون تلك الحكاية

الذهنية صورة له حتى يصح ان يقال ان زيدا مثلاً موجودٌ لقيام الوجود به كما يصح ان يقال انه متحرك بقيام الحركة به واما معنى الوجود القائم بالذهن فليس وجود الشئ لان الشئ لا يكون موجودًا بما فى ذهننا من معنى الوجود كما انه لا يكون متحركا بما فى ذهننا من معنى الحركة نعم بازاء ما فى ذهننا من معنى الحركة حقيقة موجودة فى الخارج قائمة بالموصوف بالحركة وهو متحرك بقيامها به وليس بازاء ما فى ذهننا من معنى الوجود امر فى الخارج قائم بالموجود يكون هو موجودًا بقيام ذلك الامر به بل معنى الوجود حكاية عن نفس ذات ما هو موجود لا عن معنى قائم بها واما اورد عليه المحقق الدوانى من ان الوجود وان كان انتزاعيا لكنه ليس اختراعيا فله تحقق فى نفس الامر كسائر الانتزاعيات الواقعية كالاضافات وغيرها وانكار وجوده فى الذهن مكابرة والتمسك بان زيدا مثلاً ليس موجودًا بما فى ذهننا من معنى الوجود يقتضى ان لا تكون الاعراض الموجودة فى الخارج موجودةً فى الذهن ايضا فان الثوب الاسود لا يكون اسود بما فى ذهننا من معنى السواد على انا لا نسلم انه ليس موجودًا بالوجود الحاصل فى ذهننا فان الموجود فى الذهن هو حقيقة الوجود ففيه نظر لانه ان اراد بكون الوجود انتزاعيا انه حكاية عن نفس المهية فهو منتزع عن المحكى عنه كسائر الحكايات المنتزعة عما هى حكايات عنه فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود امرًا قائمًا بالمهية فى نفس الامر انضماما او انتزاعًا كالاضافات وغيرها من الصفات الانتزاعية فانها زائدة على موصوفاتها قائمة بها فى نفس الامر قياما انتزاعيا وليس الوجود كذلك وان اراد بكونه انتزاعيا انه من الصفات الانتزاعية القائمة بالمهيات فى نفس الامر فهو باطل وانكار وجوده فى الذهن بمعنى انكار كونه منتزعا عن نفس المهية مكابرة واما انكار كون الوجود امرا زائدا على نفس المهية عارضا لها قائما بها وكونه حاصلا فى الذهن على نحو حصول الاشياء التى لها تحقق واقعى مع قطع النظر عن خصوص مرتبة الحكاية الذهنية فليس مكابرة ولما ثبت ان الوجود ليس قائما بالمهية اصلا فى نفس الامر لا قياما انضماميا ولا قياما انتزاعيا ولم يكن له قيام بالذهن الا فى مرتبة الحكاية الذهنية لم يصح ان يقال ان زيدا مثلاً موجود بقيام الوجود به اذ لا قيام للوجود بالمهية اصلا لا انضماما ولا انتزاعًا ولا معنى لكون زيد موجودًا بوجود قائم بالذهن غير قائم بزيد واما الاعراض الموجودة فى الخارج بانفسها او باشباهها فلها قيام بموضوعاتها فى نفس الامر اما انضماما او انتزاعًا مع قطع النظر عن وجودها فى مرتبة الحكاية الذهنية والثوب الاسود وان لم يكن اسود بما فى ذهننا من معنى السواد ولكنه اسود بقيام السواد به فى الواقع فلا يلزم من نفى كون زيد موجودًا بما فى ذهننا من الوجود نفى كونه موجودا بقيام الوجود به ما قال فى العلاوة لا يصح لو كان الوجود معنًى قائمًا بالموجود فى الواقع انضماما او انتزاعًا وكان المعنى الحاصل منه فى الذهن صورة ظلية له وليس كذلك كما عرفت فتامل **قوله** ومطابق الحكم به ومصداقه

آه لفظ المصداق يحتمل عدة معان الاول مطابق الحكم المحكى عنه كما يقال نفس المهية مصداق لحمل الذاتيات والثانى علة صدق الحمل والحكاية فى الواقع اعنى علة المحكى عنه والثالث علة صدق الحكاية فى لحاظ الحاكى فمصداق حمل الوجود على المهية بالمعنى الاول هى نفس المهية المتقررة بلا زيادة امر عليها والتقرر ليس امرا زائدا عليها عارضا لها بل التقرر عبارة عن مرتبة ذات الموضوع كما صرح به المحققون ومصداقه بالمعنى الثانى هو جاعل المهية واما المصداق بمعنى علة الصدق فى لحاظ اللاحظ فقد يكون اعتبار جاعلية العلة لها وقد يكون مشاهدة ترتب آثار المهية عليها وقد يكون صدق حمل الوجود على مهية ما فى لحاظ الحاكى ضروريا غير معلل بمصداق بهذا المعنى وهذا بعينه حال الذاتيات بالنسبة الى ما هى ذاتيات له بلا تفاوت اصلا وما زعم الشارح اتباعا لصاحب الافق المبين ان مصداق الحمل فى الذاتيات ذات الموضوع من حيث هى مع قطع النظر عن آية حيثية كانت غيرها وفى حمل الوجود ذات الموضوع لكن لا من حيث هى بل باعتبار جاعلية العلة لها فغير محصل كما عرفت فى الدرس السابق قوله فما هى متقررة بافاضة الغير الخ بيانه على ما قال صاحب الافق المبين ان مصداق حمل الوجود المطلق على الواجب الاول ومطابق الحكم به هو نفس ذاته بنفس ذاته من غير ملاحظة حيثية غير ذاته اصلا كما ان مصداق الحمل ومطابق الحكم فى الممكنات هو نفس الذات من حيث صدورها عن الجاعل لا حيثية تقوم بالذات او تنتزع عنها فتصحح هذه الموجودية المصدرية ثم قال وتحقيقه ان الوجود المطلق انما كان مسلوبا عن الممكن فى مرتبة ذاته لانه لم يكن لذات متقررة الا بجعل الجاعل وكانت الذات المتقررة هى مطابق الحكم بالوجود فكانت الحيثية التى هى مصداق حمل الوجود هناك راجعة الى كون الذات صادرة عن الجاعل بخلاف ما هو متقرر فى ذاته بنفس ذاته وتخرج للمهيات انفسها من الليس المطلق الى الايس والتقرر فان نفس ذاته هو المحكى عنه بالوجود ومصداق الحمل ومطابق الحكم من غير قيام وجود به واقتصار منه لصدق الموجود عليه انت تعلم ان الوجود ليس له فى نفس الامر عروض وقيام بالمهية اصلا فمصداقه نفس المهية بلا زيادة امر عليها وانضياف حيثية اليها والموجودية حكاية عن نفس الذات فوجوبه عبارة عن وجوب الذات وامكانه عن امكانها ولما كان مصداق الوجود نفس الذات الواجبة ونفس الذات الممكنة بلا زيادة امر عليها لم يصح سلب الوجود عن مرتبة نفس الذات واجبة كانت او ممكنة بمعنى انه لا يصح ان يكون للذات مرتبة لا يكون فيها مصداقا للموجودية لانه لو كان لها مرتبة لا يكون فيها مصداقا للموجودية ثم بعد تلك المرتبة تكون مصداقا لها فاما ان تكون الذات فى المرتبة المتاخرة كما كانت فى المرتبة المتقدمة فعدم كونها مصداقا للموجودية فى المرتبة المتقدمة وصيرورتها مصداقا لها فى المرتبة المتاخرة ترجيح بلا مرجح واما ان يزيد على الذات فى المرتبة المتاخرة شئ لم يكن فى المرتبة المتقدمة فلم تكن الذات لنفسها مصداقا للموجودية فيكون مصداق الوجود زائدا عليها وهو باطل قطعًا

وانما یصح سلب الوجود عن المہیۃ الممکنۃ بمعنی لیسیۃ ذاتہا وسلب حقیقتہا کما یصح سلب نفسہا عن نفسہا لا بمعنی ان یکون لہا مرتبۃ یصح سلب الوجود عنہا فی تلک المرتبۃ ثم تصیر مصداقا للوجود بعد تلک المرتبۃ والحاصل انہ لا یلزم من ان یکون للممکن ذات متصورۃ الا بجعل الجاعل وکون الذات المتقررۃ ہی مطابق الحکم بالوجود ان لا یکون نفس ذات الممکن مصداقا للوجود وان یکون الوجود مسلوبا عنہ فی مرتبۃ ذاتہ والالزم سلب نفس الذات عنہا فی مرتبۃ الذات اذ مطابق الحکم یکون الذات نفسہا ہی الذات الممکنۃ المتقررۃ ولیس للممکن ذات متقررۃ الا بجعل الجاعل کما قال فی الوجود بعینہ وبہذا اظہر ان ما قال فی القبسات من ان الممکن بالذات شاکلۃ امکانہ الذاتی صدق سلب تقررہ ووجودہ بحسب نفس ذاتہ المرسلۃ من حیث ہی ہی حین ما ہو متقرر الذات حاصل الوجود فی متن الاعیان وحاق الواقع من تلقاء الجاعل والامکان الذاتی حقیقۃ ہلاک الذات المتقررۃ الموجودۃ بالفعل وبطلانہا ولیسیتہا فی مرتبۃ نفسہا المرسلۃ من حیث ہی ہی ولہذا کان ہو بالقوۃ اشبہ منہ بالعدم والفاعل المفیض یفیض تقرر الذات المجعولۃ ووجودہا ویخرجہا من اللیس الی الایس فی متن الواقع وحاق نفس الامر لا فی مرتبۃ نفسہا من حیث ہی ہی وان کانت ہی ایضا من مراتب نفس الامر لا من متعملات الاوہام فان ذلک من الممتنعات بالذات ویستحیل ان یتصحح بتاثیر الفاعل انتہی لیس بشیء فان شاکلۃ الامکان الذاتی جواز لیسیۃ نفس الذات الممکنۃ لا صدق سلب التقرر والوجود عنہا فی مرتبۃ نفسہا المرسلۃ من حیث ہی ہی حین ما ہی متقررۃ من الجاعل فان معنی سلب التقرر عنہا فی مرتبۃ نفسہا المرسلۃ من حیث ہی ہی سلب نفسہا عن نفسہا فی مرتبۃ نفسہا المرسلۃ من حیث ہی ہی وہذا غیر معقول والفاعل انما یفیض نفسہا من حیث ہی ہی لا انہ یفعل تقرر الذات المعلولۃ ووجودہا لا فی مرتبۃ نفسہا من حیث ہی ہی بل بعد تلک المرتبۃ فان معنی انہ یفعل تقرر الذات المعلولۃ ووجودہا بعد مرتبۃ نفسہا من حیث ہی ہی لیس الا ان الفاعل یضیف الیہا معنی زائدا علیہا ہو التقرر بعد مرتبۃ نفسہا من حیث ہی ہی وہذا باطل قطعا فان التقرر عبارۃ عن نفس الذات من حیث ہی ہی لا امر زائد یضاف الیہا بعد مرتبۃ نفسہا وقد اعترف بہذا نفسہ فی الافق المبین حیث قال وحقیقۃ الامکان ان لا ذات الا من الجاعل لا ان ہناک ذاتا یفعل الفاعل تقررہا بعد مرتبۃ نفسہا من حیث ہی ہی وبالجملۃ لا یعقل تاخر التقرر عن مرتبۃ الذات لان التقرر اسم لمرتبۃ الذات ثم من العجائب انہ قال فی بعض حواشی الافق المبین بعد ما ذکر ان فعلیۃ تقرر المہیۃ بجعل الجاعل معیار صحۃ انتزاع الموجودیۃ ومناط صدق حمل الموجود واما فی القیوم الواجب بالذات فمعیار صحۃ انتزاع الموجودیۃ بالفعل ومناط صدق حمل الموجود الحقیقۃ المقدسۃ بنفس الذات وسبیل نسبۃ الموجودیۃ المصدریۃ الی نفس الحقیقۃ المقدسۃ نسبۃ الانسانیۃ الی نفس ذات الانسان مثلا وکون المعنی المصدری الانتزاعی متاخرا عن مرتبۃ نفس الذات لا یصادم کون مفہوم المحمول وہو الموجود

متحفظا فی تلک المرتبة کما ان المعنی المصدری الانتزاعی الذی ہو الانسانیة والحیوانیة متاخر عن نفس الذات ومفہوم
المحمول الذی ہو الانسان والحیوان محفوظ فی مرتبة المہیة من حیث ہی ہی لان العقل یحکم بان الانسانیة المنتزعة اخیرا
لیس مطابقہا وما ینتزع ہی منہ الا نفس ذات الانسان وبالجملة مہما کان مطابق المعنی المصدری المنتزع اخیرا نفس
جوہر الذات الموضوع بذاته کان مفہوم المحمول الماخوذ من ذلک المعنی متحفظا فی مرتبة ذاته بذاته وان لم یکن ذلک المعنی فی
تلک المرتبة بل یکون منتزعا اخیرا لم یکن منتزعا عن نفس الذات بذاته فحسب انتہی وانت تعلم ان ہذا الکلام یدل علی الفرق
بین الموجودیة والموجود بکون الموجودیة متاخرة عن الذات وکون الموجود متحفظا فی مرتبة الذات وعلی الفرق بین الذات
الممکنة والواجبة بان معیار صحة انتزاع الموجودیة بالفعل ومناط صدق حمل الموجود نفس الحقیقة المقدسة الواجبة بنفس
الذات ونسبة الموجودیة المصدریة الی نفس الحقیقة المقدسة نسبة الانسانیة الی ذات الانسان بخلاف الذات الممکنة
وفی کلا الفرقین نظر اما فی الاول فلان الموجود اما ان یعنی به المفہوم المشتق واما ان یعنی به مصداقه المحکی عنه بحمل المفہوم المشتق
وکذا الوجود والموجودیة اما ان یعنی بہما المعنی المصدری لہما واما ان یعنی بہما مصداقہما ومنشاء انتزاعہما فان کان المراد بہما
مصداقہما المحکی عنه بہما فمصداقہما نفس الذات بلا زیادة امر وانضمام حیثیة فالوجود والموجود بہذا المعنی لیسا بمتاخرین
عن نفس الذات فلا فرق بینہما علی ہذا التقدیر اصلا وان کان المراد بالوجود المعنی المصدری وبالموجود المفہوم المشتق
فلا ریب انہما مفہومان انتزاعیان عن نفس الذات والمفہومات الانتزاعیة لہا نحوان من التقرر والوجود الاول تقررہا
بتقرر مناشی انتزاعہا والثانی تقررہا الذہنی بعد الانتزاع فی مرتبة الحکایة وظاہر ان تقررہما بالنحو الاول عین تقرر الذات
وتقررہما بالنحو الثانی متاخر عن تقرر الذات فلا وجه للفرق بین الوجود والموجود بکون الوجود متاخرا عن الذات وکون
الموجود متحفظا فی مرتبة الذات وکون نسبة الموجودیة المصدریة الی نفس الحقیقة المقدسة نسبة الانسانیة الی ذات الانسان لا
لا یجدی فی الفرق بین الوجود والموجود شیئا فانه کما ان الانسانیة بوجودہا الانتزاعی متاخرة عن نفس ذات الانسان
وبتقررہا الذی ہو نفس تقرر ذات الانسان غیر متاخرة عنہا کذلک مفہوم الانسان بوجودہ الذہنی المنتزع متاخر عن نفس
ذات الانسان وبتقرره الذی ہو نفس تقرر ذات الانسان غیر متاخر عنہا کما فی الوجود والموجود بعینه واما فی الفرق الثانی
فلان حاصله لا یزید علی ان فی الممکنات معیار صحة انتزاع الموجودیة ومناط صدق حمل الوجود وتقرر الذات الممکنة من حیث
جعل الجاعل ایاہا وفی الواجب ہو نفس الحقیقة المقدسة بنفس الذات وقد عرفت انه فی الواجب والممکن جمیعا نفس الذات
غایة الامر ان لا ذات للممکن بلا جعل الجاعل بخلاف الواجب ان حیثیة الاستناد الی الجاعل حیث یقال ان مصداق الوجود
فی الممکن نفس ذاته من حیث الاستناد الی الجاعل حیثیة تعلیلیة لا تقییدیة وہذا اعتراف بعدم الفرق بین مصداق الوجود

فی الواجب والممکن اذا لحیثیة تعلیلیة تکون خارجة عن المصداق فہی لاتصلح للفرق بین مصداق حمل الوجود علی الذات وبین مصداق حملہا علی نفسہا وحمل الذاتیات علیہا وبہذا یظہران ما قال فی القبسات قد دریت ان الوجود ہو نفس الموجودیة المصدریة المنتزعة عن الذات المتقررة ومطابقة نفس جوہر الذات فاذا کانت الذات متقررة بنفسہا کان یصح لا محالة انتزاع الموجودیة المصدریة منہا وحمل مفہوم الموجود علیہا بحسب نفسہا لا بحیثیة تقییدیة ولا بحیثیة تعلیلیة و کانت نسبة الموجود والموجودیة الیہا نسبة الحیوان الناطق والانسانیة الی ذات الانسان فہذا مدار العینیة وملاکہا و اذا کانت متقررة لا بنفسہا بل من تلقاء جاعل یبدعہا لم یکن تصحیح انتزاع الموجودیة وحمل الموجود علیہا الا بحیثیة تعلیلیة و ان کان لا یفتقر ذلک الی حیثیة تقییدیة وہذا ہو قسطاس الزیادة ومیزانہا فقد استتب ان الوجود العینی المتأصل عین حقیقة القیوم الواجب بالذات وزائد علی الذات الممکنة انتہی لیس بشیء لان مدار العینیة لوکان علی انتفاء الحیثیة التعلیلیة ومدار الزیادة علی تحققہا لم یکن مہیة من المہیات عین نفسہا ضرورة ان مصداق حملہا علی نفسہا ومنشأ انتزاع مفہومہا المصدری عنہا انما ہو نفس ذات المتقررة من تلقاء الجاعل الذی یبدعہا لا انہا لیست متقررة بنفسہا بل بجعل الجاعل ایاہا فلم یکن تصحیح انتزاع مفہومہا المصدری وحملہا علی نفسہا الا بحیثیة تعلیلیة وان کان لا یفتقر ذلک الی حیثیة تقییدیة والقول بانتفاء الحیثیة التعلیلیة فی صدق حمل المہیة الممکنة علی نفسہا او ذاتیاتہا علیہا باطل قطعا کما سینکشف انشاء اللہ تعالی وما قال انہ اذا کانت الذات متقررة بنفسہا کان نسبة الوجود والموجودیة الیہا نسبة الحیوان الناطق والانسانیة الی ذات الانسان لا یغنی شیئا لان الذات لو کانت متقررة لا بنفسہا بل من تلقاء جاعل یبدعہا کمہیة الانسان فلا یخلو اما ان یکون نسبة الوجود والموجودیة الیہا نسبة الحیوان الناطق والانسانیة الی ذات الانسان فلا فرق بین الذات المتقررة بنفسہا وبین الذات المتقررة لا بنفسہا فی ہذہ النسبة او لا یکون کذلک بل یکون نسبة الوجود والموجودیة الی المہیة نسبة العوارض الی مہیة المعروض فیکون مصداق الوجود امرا زائدا علی مہیة قائما بہا انضماما او انتزاعا وہو باطل ومع بطلانہ ہو خلاف ما صرح علیہ فی اکثر کلماتہ ثم قال فی القبسات قد تعرفت ان الوجود لا یجوز ان یکون من لوازم المہیة علی الاصطلاح الصناعی فاذن یجب ان یکون وجود الموجود بذاتہ الحق حاق الواقع عین ذاتہ ونفس حقیقتہ کما الانسانیة عین ذات الانسان لا من لوازم مہیتہ کالزوجیة للاربعة فاذن قد استبان ان الوجود الاصیل الحق فی حاق الاعیان ومتن الواقع ہو عین مرتبة ذات القیوم الواجب تعالی سلطانہ وفیہ ان الوجود فی الممکن ایضا لیس من لوازم المہیة علی الاصطلاح الصناعی ولیس ایضا من العوارض الزائدة التی یضیفہا الفاعل الی المہیة فقد ظہر ان الوجود عین الحقیقة فی الواجب والممکن جمیعا انما الفرق بین الواجب والممکن بان مہیة الممکن مجعولة وحقیقة الواجب غیر مجعولة فافہم قولہ فالوجود فی الواجب تعالی آہ ہذا ماخوذ عما قال المحقق الدوانی فی الحاشیة القدیمة حقیقة الواجب ہو الوجود البحت القائم بذاتہ المعری عن جمیع القیود والاعتبارات الذہنیة فہو اذن موجود بذاتہ متشخص بذاتہ عالم بذاتہ

قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هوية البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره
موجودًا انه معروض لحصة الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل بجعله بحيث لو لاحظ العقل ينتزع منه الوجود فهو بسبب
الفاعل من تلك الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كك ثم قال هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية
وهو ليس عينا لشئ حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول
الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة
من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته وصاحب الافق المبين قد اقتفى اثره حيث قال معنى عينية الوجود لحقيقة الواجب
بالذات ان مصداق حمله عليه هو ذاته بذاته وزيادته على الحقائق المتجوهرة بالجاعل وهو ما سوى القيوم الواجب بالذات
معناها ان مصداق حمله على اي شئ كان غير ذلك لوجود الحق نفس ذاته من حيث هي مجعول الغير فما ينتزع عنه الموجودية
في الممكن هو نفس ذاته من حيث هي من الجاعل وفي الواجب نفس ذاته من حيث هو بنفسه لا من جاعل فمن ذلك انما
كنت تحققت من قبل ان الوجود المطلق انما كان يصح ان يسلب عن الممكن في مرتبة ذاته لانه لم يكن له ذات متقررة الا
بجعل الجاعل وليس مطابق الحكم بالموجودية الا نفس الذات المتقررة فالحيثية التي هي مصداق حمل الوجود هناك راجعة الى
كون الذات صادرة عن الجاعل فاما من هو متقرر في ذاته بنفس ذاته وفالق ظلمة السلب المطلق المستوعب باخراج
الماهيات انفسها من الليس المطلق المستغرق المستتبع لذوات الحقائق الامكانية وهوياتها على الاطلاق الى الفعلية والايس
اللاحق فانه لا محالة هو المحكي عنه بالوجود بنفس ذاته ومطابق الحكم ومصداق الحمل بصرف حقيقته لا بقيام وجود به واقتضاء
منه لصدق الموجود عليه لا يخفى ان كلام المحقق الدواني وكذا كلام صاحب الافق المبين صريح في ان مصداق الوجود
في الواجب سبحانه نفس ذاته بذاته بلا حيثية زائدة عليها اصلا ومصداقه في الممكن امر زائد على ماهيته هي حيثية الاستناد
الى الجاعل وقد عرفت انه سخيف جدًا اذ مصداق الوجود في الواجب وكذا في الممكن نفس الحقيقة بلا زيادة امر وانضمام
حيثية ولا يلزم من عدم كون ذات الممكن متقررة الا بجعل الجاعل ان لا يكون نفس ذات الممكن مصداقًا للوجود كما عرفت
غير مرة واما حيثية الاستناد الى الجاعل فقد عرفت انها حيثية تعليلية خارجة عن مصداق الوجود فهي لا تصلح للفرق بين
حمل الوجود على الممكن وبين حمله على الواجب كما لا يخفى والقول بكون مناط العينية انتفاء الحيثية التعليلية ومدار الزيادة
على تحققها لا يجدي الى طائل كما بينا فالفرق بين الواجب والممكن انما هو بالمجعولية وعدمها لا غير كما مر منا مفصلا واما صحة
سلب الوجود عن الماهية الممكنة فانما هو بمعنى ليسية ذاتها وسلب حقيقتها وبهذا المعنى يصح سلب نفسها عن نفسها ايضا لا بمعنى
ان يكون لها مرتبة يصح سلب الوجود عنها في تلك المرتبة ثم تكون هي مصداق الوجود بعد تلك المرتبة فان هذا البطو

قطعاً ولا یلزم من ان لا یکون للممکن ذات متقررة الا بجعل الجاعل ان یکون الوجود مسلوباً عنه فی مرتبة ذاته واللازم سلب الذات عنها فی مرتبة الذات کما لا یخفی انما یلزم من عدم کون الممکن ذاتاً متقررة الا بجعل الجاعل صحة سلب الوجود عنها بمعنے لیسیة نفس الذات والعجب من ہذین النحریرین انہما مع القول بالجعل البسیط زعمان ان مصداق الوجود فی الممکن امر زائد علی ذاته مع انه علی تقدیر کون مصداق الوجود امراً زائداً علی المہیة الممکنة منضافة الیہا لا مساغ للقول بالجعل البسیط کما انه علی تقدیر عدم زیادته لا مساغ للقول بالجعل المؤلف وسیجیٔ بیانه انشاء اللہ تعالی بالبسط وجه ثم ان کلام المحقق الدوانی فی ہذا الباب فی غایة الاضطراب فما قال فی الحاشیة القدیمة قد عرفت حاله وقال فی الحاشیة الجدیدة بعد نقل کلام الشیخ وغیره وقد تلخص مما ذکرنا ومما ترکنا من تصریحاتہم وتلویحاتہم ان حقیقة الواجب عندہم ہو الوجود البحت القائم بذاته المعری عن جمیع القیود والاعتبارات الغریبة فہو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعنی بذلک ان مصداق الحمل فی جمیع صفاته ہویة البسیطة التی لا تکثر فیہا بوجه من الوجوه ومعنی کون غیره موجوداً انه معروض لحصة من الوجود المطلق بمعنے ان الفاعل جعله بحیث لو لاحظه العقل انتزع عنه الوجود فہو بسبب الفاعل بتلک الحیثیة لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته کذلک وہذا بعینه ما قال فی الحاشیة القدیمة وہو صریح فی ان الموجودیة انما یکون بعروض حصة من الوجود المطلق ثم لا محید من کون حصة الوجود قائماً بالمہیة ولا یمکن ان یکون قیامه بہا قیاماً انضمامیاً لانه امر انتزاعی فیکون قیامه بہا قیاماً انتزاعیاً فیلزم کون الوجود عارضاً لنفسه بالضرب المستحیل ومع ذلک لا یمکن ان یکون ہو مبدء الآثار الا بمعنی کون منشائه مبدء الآثار ویجری الکلام فیه فینتہی لا محالة اما الی امر انضمامی او الی نفس المہیة کما لا یخفی وقال فی موضع آخر منہا ان الواجب تعالی وجود خاص قائم بذاته فہو موجود بذاته لان الوجود مثلاً لو قام بغیره کان وجوداً له فکان الغیر موجوداً به فاذا قام بنفسه کان وجوداً لذاته فکان موجوداً بذاته کما انه تعالی عالم وعلم لان العلم ہو الصورة المجردة فان کانت قائمة بغیرہا کانت علماً لذلک الغیر ویصیر به الغیر عالماً فاذا قام بذاته کان ذاته عالماً بذاته وقس علیه سائر الصفات المذکورة کالقدرة والارادة حتی قال بعضہم لو فرضنا الطعم مجرداً عن المادة کانت طعماً لنفسه وقال بہمنیار فی کتاب البہجة والسعادة لو کانت الصورة المحسوسة قائمة بنفسہا کانت حاسة ومحسوسة فللوجود بالنسبة الیه تعالی اسوة حسنة بسائر صفاته بل لسائر الصفات فی ذلک اسوة حسنة بالوجود واما کون مفہوم الوجود من الامور الاعتباریة فلا ینافی ان یکون له فرد موجود کما ان مفہوم الشیٔ والممکن ونظائرہما من المعقولات الثانیة من الامور الاعتباریة یصدق علی الامور الموجودة فی الخارج مع انہا غیر موجودة فی الخارج ولما اورد علیه ان الوجود من المعقولات الثانیة فلم یکن فرده موجوداً فی الخارج اصلاً فکیف یکون واجباً اجاب عنه بان وجود فرد من

مفهوم لاينافي كونه من المعقولات الثانية بل الوجود له فرد قائم بذاته هو واجب الوجود و سائر افراده وحصصه عارض للمهيات و في كلام الشيخ وغيره مايدل على ان الواجب فرد من الوجود و فيه كلام من وجوه الاول ان المعقولات الثانية عبارة عن العوارض العقلية التي لايحاذي بها امر في الخارج فكيف يكون له فرد موجود في الخارج و الثاني انه لامعنى لكونه سبحانه فرداً للامر الاعتباري الا ان يقال المراد بفرد الوجود المصدري منشاء انتزاعه لاحصته فافهم الثالث ان الوجود ليس له افراد عارضة للمهيات اصلا بل الوجود حكاية عن نفس تقرر الذات و لاتفاوت في ذلك بين الواجب والممكن اصلا كما عرفت الرابع انه ان اراد ان في كلام الشيخ مايدل على ان الواجب فرد من افراد الوجود المصدري فممنوع و ان اراد ان في كلامه مايدل على انه فرد من افراد الوجود و الذي هو منشاء انتزاع الوجود بالمعنى المصدري فمسلم لكن لايلزم من ذلك ان يكون للوجود الذي فيه الكلام فرد موجود في الخارج و قال في بعض افاداته انا اذا فرضنا الوجود قائما بذاته كان وجودا و موجودا بذاته لابوجود زائد ليظهر ذلك بان نفرض الضوء قائما بنفسه فيكون ثابتا لنفسه لالغيره فيكون نفسه ضوءاً و مضيئاً بذاته لابضوء زائد ثم اذا فرضنا عروض افراد من مفهوم الضوء للاجسام كانت مضيئة بضوء قائم بها و ان لم يكن كذلك بل كان لذلك الضوء القائم بنفسه تعلق ما و ارتباط به بسببه يظهر آثار الضوء القائم بنفسه منها من دون ان يكون لها خط من الضوء بطريق القيام كانت مضيئة بالعرض بنفس ذلك الضوء القائم بذاته فيكون ذلك الضوء ضوءاً لنفسه و هو بعينه ضوء لغيره لا على وجه الاختصاص الناعت حقيقة بل على وجه التعلق المصحح للناعتية بالعرض والمجاز كما في قولك زيد متمول و مار متشمس و هذا الاخير هو ذوق الحكماء المتألهين و اورد عليه و لايان اطلاق الموجود على الممكنات اطلاق حقيقي و اطلاق المشتق على شيء لايمكن بدون قيام مبدء الاشتقاق بذلك الشيء فلابد من قيام الوجود بالممكنات حتى يصدق عليها الموجود و قياس صدق الموجود على الممكنات على صدق المتشمس على الماء قياس مع الفارق لان اشتقاق المتشمس من الشمس جعلي بخلاف اشتقاق الموجود من الوجود و ثانيا بانه اذا لم يكن للوجود قيام بالموجودات لم يصح ما قال ذلك المحقق من ان سائر افراده وحصصه قائمة بالغير فبين كلاميه منافاة و ثالثا بانه اذا كان ذات الواجب سبحانه نفس الوجود فلا يخلو اما ان يكون الوجود حقيقة هي الذات كما هو المتبادر من كون الذات نفس الوجود او يكون الوجود صادقا عليه صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء و على الاول اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود اعني المفهوم البديهي التصور المنتزع عن المهيات الموجودة او معنى آخر اعني الوجود الخاص و الاول بط قطعا و الثاني يقتضي ان يكون حقيقة غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر المهيات غاية الامر انكم سميتم تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سمي الانسان بالوجود و من البين انه لاتاثير لتلك التسمية في الاحكام فيكون الواجب غير الوجود الذي فيه الكلام و يلزم ايض ان يكون الواجب ذا ماهية و يجيء

تحقيق القول فيه ان شاء الله تعالى وقال بعضهم في الواجب ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عين ذاته تعالى والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث حصة الوجود المصدري وفي الممكن ايضا ثلث وجودات الوجود المصدري وحصة الوجود والخاص لكنها زائدة عليه في الواجب الاول والثاني زائدان عليه تعالى دون الثالث لاستحالته هناك او نفس الذات تنوب منابه في كونه مصداق الحمل فما هو مصداق الحمل ومنشاء الانتزاع في الممكن مغايرا لما هو في الواجب لكونه نفسه الا انه قائم مقام ما هو في الممكن فالواجب نفس ذاته قائم مقام الوجود فهو وجود خاص قائم بذاته من غير احتياج الى شيء واورد عليه بانه يلزم على هذا ان يكون الواجب موجودا لوجودين الوجود الذي هو عينه وحصة الوجود المصدري اذ لا معنى لان يقال مثلا حصة من السواد قائمة بزيد لكنه ليس باسود بهذا القيام فلا محيد على تقدير القول بعروض الحصة من الوجود من القول بكون موجوديته بهذا المعنى القائم فيلزم ما لزم واجيب عنه بان المشتق معنى اجمالي يعبر عنه بهست وسياه وحاصل هذا المعنى يرجع الى ما يترتب عليه الآثار المطلوبة الخاصة فمعنى الاسود ما يترتب عليه آثار السواد ومعنى القائم ما يترتب عليه آثار القيام وبهذا فمعنى الموجود ما يترتب عليه آثار الوجود اذ الوجود عبارة عن مبدء الآثار لكن قد يترتب الآثار على الشيء لقيام المبدء كما لاسود اذ آثار السواد انما يترتب على الجسم لقيام السواد به وقد يترتب على نفس الشيء بلا قيام المبدء كالموجود بالنسبة الى الواجب تعالى اذ يترتب آثار الوجود على نفس ذاته تعالى بلا قيام معنى به بقي ههنا كلام وهو ان الوجود المصدري زائد على ذاته تعالى قطعا فلا بد من علة فان كانت نفس الذات لزم تقدم الذات عليه بالوجود وان كانت غيرها لزم الامكان والاحتياج الى الغير وما قال بعض الاعلام قدس على تقدير الحاجة الى العلة العلة انما هي نفس الذات وهي متقدمة عليه بالوجود الذي به الموجودية ولا يلزم التقدم بهذا المفهوم الذي لا دخل له في الموجودية فلا يخفى ما فيه اذ لو كانت علته نفس الذات كانت مصححة لانتزاع هذا المفهوم قبل كونها مصححة لانتزاع هذا المفهوم وهذا ظاهر جدا والجواب ان الحاجة الى العلة انما يكون في امر الزائد الذي لا يكون مصداقه نفس تقرر الذات واما اذا كان المصداق نفس التقرر فلا يحتاج الى العلة وتفصيله على ما افيد ان الامر الزائد على الذات يتصور على نحوين الاول ان يكون له وجود غير وجود الذات وتقرر مغائر لتقررها والثاني ما يكون تقرره بنفس تقرر الذات فالاول يحتاج الى علة البتة سواء كانت الذات واجبة او ممكنة والثاني لما كان تقرره بنفس تقرر الذات كان تابعا للذات فان كانت الذات واجبة كان ذلك الامر الزائد غير محتاج الى العلة اصلا وان كانت ممكنة كان صدور الذات عن الجاعل بعينه صدور ذلك الامر عنه والوجود المصدري الذي هو زائد على الذات من قبيل الثاني فلا يجب

ان يكون له في كونه زائدًا على الذات الواجبة من علة وفي كونه زائدا على الممكنات من علة غير علة ذواتها والسر فيه ان تقرر الانتزاعيات في الواقع هو تقرر مناشيها ومنشأ الوجود نفس الذات فتقرره هو تقرر الذات فالذات اذا كانت واجبة كان تقرر الوجود والذي هو تقرر الذات ايضًا واجبا واذا كانت ممكنة كان تقرر الوجود مجعولا بعين تقرر الذات وبهذا اندفع ان مفهوم الموجود سواء بسواء على خلاف ما يزعمه صاحب الافق المبين وقد عرفت ما فيه فتذكره ❊ قوله بخلاف الممكن آه يعني ان الممكن ليس بذاته مصداقا للوجود بل مصداق حمل الوجود في الممكن ذاته من حيث انها صادرة عن الجاعل بخلاف الواجب اذ مصداق الوجود هناك نفس ذاته تعالى بلا اعتبار حيثية زائدة عليها اصلا وقد عرفت ما فيه مفصلا قوله ولا يصح ان يكون وجوبه آه يعني انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب تعالى علة لوجوبه ووجوده بان يكون الوجود مقتضى ذاته كما هو المشهور فيما بين المتكلمين من ان الوجود الواجب مقتضى ذاته بخلاف وجود الممكن فانه ليس مقتضى ذاته لانه على هذا يكون وجود الواجب زائدا عليه عارضا له وهو باطل كما سينكشف ان شاء الله تعالى والمتكلمون قد استدلوا على ما ذهبوا اليه بوجوه منها ان الوجود معلوم وحقيقة الواجب غير معلومة وغير المعلوم غير ما هو المعلوم ومنها ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب ايضا والثاني اللاعروض في الممكن والثالث يقتضي ان يكون العروض واللاعروض لعلة فيلزم افتقار الواجب الى علة فيلزم كونه ممكنا ومنها ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغائرا لحقيقته ومنها ان الواجب مبدء الممكنات فان كان مبدء ما هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدءًا لجميع الممكنات لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد فمع لزوم تركب المبتدء يلزم كونه معدوما ضرورة كون احد جزئية عدميا وان قيل انه مبدء بشرط التجرد يقال يلزم ح جواز كون كل وجود مبدءًا لكل وجود غاية الامر ان الحكم قد يتخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية مع ان كون الشئ مبدءًا لنفسه ولعلله محال بالذات ولا دخل فيه لانتفاء شرط المبدئية ومنها ان الوجود طبيعة نوعية اذ قد ثبت كونه مفهوما واحدا مشتركا والطبيعة الواحدة لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا يبتني كثير من قواعدهم كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي وجود الابعاد الجسمانية في مادة وفي ابطال مذهب ديمقراطيس واذا كان كذلك فلا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني العروض واللاعروض والتجرد عن المادة واللاتجرد عنها وقد ثبت انه عارض في الممكن فيكون عارضا في الواجب ايضا واجيب عن الاولى بان المعلوم انما هو الوجود بالمعنى المصدري فلا يلزم

الا ان الوجود المصدری غیر ذات الواجب سبحانه وعن الثانی بان الوجود بالمعنی المصدری لا یقتضی العروض و اللاعروض انما المقتضی للعروض او العدم العروض مصداقه ومنشار انتزاعه ومصداقه ومنشار انتزاعه فی الواجب سبحانه نفس ذاته وهو لا یقتضی العروض بل لا معنی له اصلا فلا یلزم احتیاج الواجب فی تجرده الی غیره وعن الثالث بان المشارکة بین الواجب والممکن انما هو فی الوجود المصدری واما مصداقه ومنشار انتزاعه فهو فی الواجب نفس ذاته وهو مخالف لسائر الوجودات وعن الرابع بان مبدء الممکنات انما هو الوجود الخاص الذی هو عین حقیقة الواجب وهو مخالف لسائر الوجودات فلا یلزم ان یکون کل وجود کذلک وانما یلزم لو کان المبدء مطلق الوجود وعن الخامس بان الوجود لیس طبیعة نوعیة ومجرد اتحاد المفهوم لا یوجب ذلک اذ یجوز ان یصدق مفهوم واحد علی اشیاء مختلفة الحقیقة وبالجملة جل ما ذکروا فی اثبات زیادة الوجود علی حقیقة الواجب انما یدل علی وجود المصدری زائد علیه تعالی ولا نزاع فی زیادته علیه سبحانه انما الکلام فی زیادة مصداقه ومنشار انتزاعه ولا یفید شیئ من دلائلهم ان مصداق الوجود فی الواجب سبحانه زائد علی ذاته المقدسة فافهم **قوله** کما هو سنة اللوازم اه اعلم ان المشهور ان اللوازم معلولة للمهیة الملزومة وان المهیة علة لها من حیث اقتضائها ایاها فمفارقتها ای المهیة من تلک الحیثیة بخلاف الوجود للواجب فان مصداقه نفس ذات الواجب سبحانه بلا حیثیة زائدة اصلا وما قیل ان الشیخ وغیره من الرؤساء ذهبوا الی ان لوازم المهیة مستندة الیها من حیث هی هی من غیر مدخلیة الوجود فی الاقتضاء فیجوز ح ان یکون الوجود من لوازم مهیة الواجب تعالی ومن الخواص المعلولة له تعالی بان یقتضی ذاته من حیث هی هی الوجود من غیر ان یتقدم علیه بالوجود ففیه ان عدم مدخلیة الوجود فی الاقتضاء لا یوجب انفکاکها عنه فی مرتبة الاقتضاء بل یجب ان یکون المقتضی فی تلک المرتبة متقررا موجودا ضرورة ان الاقتضاء والتاثیر لا یمکن الا بعد التقرر والوجود ولا ریب ان مرتبة اقتضاء الشیئ لصفة متقدمة بالذات علی حصول تلک الصفة للمقتضی فلا یمکن تاثیره واقتضائه للوجود الذی هو نفس ذاته هذا علی مذهب من لا یقول بمدخلیة مطلق الوجود فی الاقتضاء واما علی رای من یقول بمدخلیة مطلق الوجود فی الاقتضاء کما هو مذهب المتاخرین فالامر ظاهر وبالجملة لا بد علی کلا المذهبین من تقدم العلة علی المعلول بالوجود فلا یمکن ان یکون المهیة علة لوجودها فتحقق ان اقتضاء الذات الوجود الذی هو مطابق الوجود المصدری ومنشار انتزاعه غیر صحیح اصلا لا سیما اذ کان مصداقه ومنشار انتزاعه نفس الذات بلا زیادة امر وانضمام حیثیة ولا لزم تقدم الذات علی نفسها فالواجب بما یکون وجوده ضروریا لا بالاقتضاء والوجود الخاص نفس حقیقته وثبوت المطلق ضروری لا بالاقتضاء لما عرفت ان الامر الزائد اذا کان مصداقه نفس الذات لا یحتاج الی المقتضی واقتضاء ما هو المشهور من ان الواجب ذاته یقتضی وجوده

فالمراد منه ان ذاته بحيث لا يمكن ان لا يكون مصداقاً للوجود لان هناك اقتضاءً وتاثيراً وما قال العلامة القوشجي
انه لو كان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري تعالى مقتضيا للوجود المطلق يلزم ان يكون ذات الباري
تعالى موجوداً بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف
بالوجود الخاص ولا محذور فيه لان ذات الباري تعالى على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا
كذلك الوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان قيل الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو
الوجود المطلق فذاته التي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجوداً بوجودين انما اللازم كون الوجود
الخاص موجوداً بالوجود المطلق ولا محذور فيه يقال حينئذ يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير للماهية غاية الامر ان
يكون تلك الماهية وجوداً خاصاً وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري تعالى عين الوجود وهو
ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى مراتب الموجودية فليس بشيء لان الوجود المطلق مفهوم منتزع عن نفس
ذات الباري تعالى وهو موجود بنفس ذاته لا بالوجود المنتزع عن ذاته فكما ان زيداً انسان بنفس ذاته لا بعروض
الانسانية ثم العقل ينتزع عنه الانسانية ولا يكون زيد انسانا بانسانيتين الثانية هي نفس ماهيته والانسانية منتزعة
عن نفس ذاته كذلك ههنا ذات الباري تعالى موجودة بنفسها والمفهوم المصدري ينتزعه العقل ويقتضيه ذاته تعالى و
هذا معنى ما قال المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح التجريد ان ذات الواجب تعالى موجود بذاته بمعنى
ان حقيقته المتشخصة بذاتها بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى شيء ووجود بل هو وجود وتجب باعتبار موجود تجب باعتبار
آخر بخلاف غيره من الماهيات كما لا يمكن تحليله ايضاً الى ماهية وتشخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك
الا هوية بسيطة يعرضها في الاعتبار نسب مختلفة يسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب فهو باعتبار انه يترتب عليه الآثار
موجود وباعتبار انه منشاء ذلك الترتب وجود كما انه باعتبار انه يمنع عن فرض الشركة متعين وباعتبار ان ذاته منشاء ذلك
الانتزاع تعين واعتبر مثل ذلك في سائر صفاته واورد عليه معاصره بان محصل كلام شارح التجريد ان ذات الباري
تعالى كان وجوداً خاصاً يقتضي كونه موجوداً بالوجود المطلق فان كان موجوداً بذاته ايضاً كما يكون موجوداً بالوجود
المطلق لزم ان يكون موجوداً بوجودين وان لم يكن موجوداً بذاته كان ذا ماهية ووجود وح يفوت ما هو المقصود
من كون ذاته عين الوجود ولا يندفع ذلك من القول بان ذاته تعالى موجود بذاته بمعنى ان حقيقته تعالى متشخصة
بذاتها لا يمكن تحليلها الى ماهية ووجود وانت تعلم ان ذاته تعالى اذا كان وجوداً قائماً بنفسه يكون كونه موجوداً
بالوجود المطلق هو بعينه كونه موجوداً قائماً بنفسه لان منشاء انتزاع الوجود المطلق ومصداقه نفس ذاته بلا زيادة امر

واتصاف حيثية اصلا ولا يلزم كونه تعالى موجودا بوجودين اصلا كما لا يخفى على المتامل قوله والا فيقع طباع وجد فوجدا آه يعني لو كان الواجب علة لوجوده لكان وجوده محتاجا اليه فيكون مهية سابقة عليه بالوجود فيكون لها وجودان وهو مع صراحة بطلانه باطل بانهما اما متحدان فيلزم تقدم الشئ على نفسه او متغايران فيلزم موجودية الواجب بوجودين بل بوجودات غير متناهية اذ يجري الكلام في الوجود السابق هل هو عين المهية فثبت المطلوب او غيرها فيجري الكلام فيه فيتسلسل الوجودات وهو باطل ومع ذلك يثبت المطلوب لان جميع الوجودات المتسلسلة معلولة على هذا التقدير للمهية فتكون مهية متقدمة عليها بالوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن الجميع جميعا فثبت عينية الوجود للحقيقة الواجبة واعترض عليه الامام الرازي بالنقض بوجود الممكن فان المهية الممكنة قابلة للوجود مع انها غير متقدمة عليه بالوجود فكما يجوز ان يكون الواجب مع كونه فاعلا غير متقدم عليه بالوجود فلو تم دليلكم لزم ان لا يكون مهية الممكن قابلة لوجودها والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكرتم بعينه واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان كلام الناقض مبني على الصورة ان للمهية ثبوتا دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في لحاظ العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية لو كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط انتهى ورد عليه شارح التجريد بان الاتصاف اذا كان امرا عقليا كون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق واجاب عنه المحقق الدواني في الحاشية القديمة بان الفرق ما بينه بقوله والحاصل آه وهو ان المهية انما تتصف بقابلية الوجود الخارجي بحسب الوجود العقلي ولا يمكن ان تتصف بفاعليته بحسب ذلك الوجود ضرورة ان الشئ ما لم يوجد في الخارج لم يوجد شيئا فيه والمراد بالصفة الخارجية في قوله لا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل ما يعم نفس الوجود الخارجي وما سبق تمهيد لتحقيق كون الاتصاف بالقابلية بحسب الوجود العقلي وحصول الفرق ان قابلية الوجود الخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود العقلي وفاعلية الوجود الخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود الخارجي اما الاول فلان اتصاف المهية بالقابلية المذكورة انما هو باعتبار العقل كما بينه واما الثاني فلانه لا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ويرد عليه

ان ماذكر من ان قابلية الوجود الخارجي تقتضي التقدم بحسب الوجود العقلي غير سديد لانه يوهم ان الوجود العقلي للمهية
لابد وان يكون مقدما على الموجود الخارجي اى على الموجودية في الخارج وهو ظاهر البطلان وقال بعضهم في توجيه
كلام شارح الاشارات ان مراده ان القابلية اذا كانت في الخارج بمعنى ان القابل والمقبول كانا متميزين فيه
كالجسم والبياض كان الامر كما ذكره الناقض من ان العلة القابلية ايضا يجب تقدمها على المعلول واذا لم يكن في
الخارج بل باعتبار العقل بان ينتزعها العقل عن القابل والمقبول ويميز بينهما ويجعل احدهما موصوفا والآخر صفة و
ان كان موافقا لما في نفس الامر ولم يكن اختراعيا محضا فلا اذ لا يقتضي ذلك سوى ان يكون تصور العقل للموصوف
متقدما على انتزاعه الصفة عنه واعتباره النسبة بينهما ولا يقتضي تقدمه في الخارج على ثبوت الصفة له في الخارج بل
ولا تقدمه في الذهن ايضا عليه والحاصل ان الاتصاف اذا كان بطريق الانضمام فلابد من تقدم الموصوف
على الصفة في الظرف الذي فيه الانضمام واذا كان بطريق الانتزاع فلا بل لا يقتضي الا الاستلزام فقط والاتصاف
بالوجود لما كان من قبيل القسم الثاني فلا يلزم تقدم الموصوف على الاتصاف حتى يلزم محذور وهذا بخلاف الفاعلية
اذ العقل يحكم بديهة بان فاعل الوجود الخارجي لابد وان يكون متقدما على الوجود وانت تعلم انه على تقدير اتصاف
المهية بالوجود لا يمكن ان يكون اتصاف المهية به اتصافا انتزاعيا اذ ليس الكلام في الوجود المصدري الانتزاعي
بل الكلام في مصداقه ومنشأ انتزاعه والوجود الذي هو مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه على تقدير زيادته
وعروضه للمهيات الممكنة لا يمكن ان يكون امرا انتزاعيا فلابد على هذا التقدير من ان يكون الوجود وصفا انضماميا
فوجب كونه موجودا في الخارج فلا محيد عما الزمه الناقض وقال المحاكم في توجيه كلام المجيب ان حاصل الجواب انه
ان اريد بقوله المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نسلم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة
ان المهية تتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك انما
تكون قابلة في الخارج لو كان للمهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو محال و
اورد عليه بان للناقض ان يقول لما كان قابلة المهية الوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى في تقدم القابلية
تقدمها بالوجود العقلي فيكون فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي
كما ان مهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان قيل كل منافي مهية واجب الوجود
ولو كان مهية علة فاعلية لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي المهية الواجب متقدما على وجوده الخارجي فيلزم
ان يكون قبل الوجود الواجب وجود عاقل قلنا معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون بوجوده العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما

يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها لا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل واجب الوجود عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لواجب الوجود عاقل ولا فساد فيه والحق انه ان كان الوجود صفة منضمة ويقال انه في الواجب ايضا صفة منضمة فاستدلال الحكماء على بطلانه تام لكن يكون هذا الاستدلال منقوضا لوجود الممكن لانه صفة منضمة اليه ومهية الممكن محل ح علة قابلة له وكما يلزم ان يكون العلة الفاعلة متقدمة على معلولها كذلك يلزم ان تكون العلة القابلة متقدمة على مقبولها فيكون النقض على هذا التقدير واردا قطعا اذ انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه وان كان الوجود امرا انتزاعيا فالاستدلال المذكور غير معقول لانه ان قيل ان مهية الواجب لو كانت علة لوجودها كانت سابقة عليه بالوجود وصح ان يقال وجد الواجب فوجد الوجود كان ذلك كلاما لغوا لا طائل تحته اذ ليس للوجود المصدري الانتزاعي وجود في الواقع متاخر عن وجود منشائه حتى تكون المهية التي هي منشائه سابقة عليه ويصح ان يقال وجد الواجب فوجد الوجود بل ليس لكون الواجب علة لوجوده على هذا التقدير معنى سوى انه منشاء لانتزاعه وهذا مما لا يمكن انكاره فكيف يستدل على بطلانه ولو فرض بطلانه بما ذكر جرى البيان في كون الذات الممكنة قابلة للوجود اي منشأ لانتزاعه بلا فرق بينها وبين كون الواجب فاعلا لوجوده بمعنى كونه منشأ لانتزاعه والفرق الذي يفهم من كلام المحقق الطوسي في جواب النقض انما هو بان اخذ الوجود حيث هو وصف للمحل بمعنى كونه امرا انتزاعيا فمنع سبق الممكن عليه الا في الوجود العقلي واخذه حيث فرض الواجب علة له صفة خارجية حتى لا يكفي لعلية الواجب له تقدم الواجب عليه بالوجود العقلي فلو اخذ الوجود في المقامين بنحو واحد فلا فرق اصلا فتامل ولا تزل قوله او مجموع الوجودات آه كلام الشارح في هذا المقام متحل عن الافق المبين وعبارته هكذا ليس يتصور ان يكون الوجود لازما لمهية ما اصلا والا كان يقع طباع وجود وجود بين المهية ووجودها اللازم لها بعينها فيتقدم وجود المهية على وجودها اللازم فاما ان يكون الوجود المتقدم هو الوجود المتاخر بعينه فكيف يتصور ان يكون شيء بعينه يتقدم على نفسه واما ان يكون هناك وجودان متقدم ومتاخر فكيف يتكثر الوجود مع عدم تكثر الموضوع على ان الكلام في المتقدم كالكلام في المتاخر فيتسلسل وليس الغرض بطلان التسلسل فانه مما لم يتبين بعد بل ان مجموع الوجودات المتسلسلة كالوجود الاول فقد انكشف انه يستحيل ان يكون شيء من الاشياء مقتضيا لوجوده وان يكون الوجود من لوازم ذات ما من الموجودات اصلا فاذن فاحكم ان القيوم الواجب بالذات يجب ان يكون وجوده عين ذاته وان لا يكون له مهية وراء انيته انتهى ولا يخفى ان في هذا الكلام استحالة موجودية الشيء لوجودات لا متناهية معلل بكون مجموع الوجودات كالوجود الاول وحاصله ان مجموع الوجودات الا متناهية معلول

تعالى كالوجود الاول فيكون الواجب تعالى سابقا على ذلك المجموع بالوجود ويكون ذلك الوجود السابق على المجموع ايضا زائدا على ذاته تعالى فيكون خارجا عن ذلك المجموع فلا يكون ما فرض مجموعا مجموعا ولا يكون ايضا غير متناه بل يكون متناهيا من جانب المبدء وعلى هذا ينبغي ان يكون بدل او الفاصلة اذ التعليلية ويكون قوله اذ مجموع الوجودات تعليلا لقوله وهما محالان وانما اشتغل ببيان موجودية الوجودات اللامتناهية مع كون استحالته بديهيا تمرينا للافهام لكنه قال في الحاشية هذا دليل آخر على اثبات عينية الوجود لذاته تعالى مع قطع النظر عن ابطال الدور والتسلسل حاصله انا اذا اخذنا جميع الوجودات الزائدة اللامتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء فذلك المجموع كالوجود الاول في كونه مسبوقا بوجود المقتضي فالوجود السابق عليه الخارج عنه يجب ان يكون عينه ولا يكون من جملة احاده فيلزم دخول المقدم في المؤخر بحيث فتامل انتهت واعترض عليه الاستاذ العلامة ابي قدس سره بانه على هذا يكون قوله او مجموع الوجودات غير مربوط بما سبق ولا يصح عطف قوله هذا على شيء مما سبق كما لا يخفى وغاية ما يمكن ان يقال انه عطف بحسب المعنى على قوله تقدم الشيء على نفسه كما كان قوله او موجودية بوجودين معطوفا عليه فتقدير العبارة هكذا او يلزم كون مجموع الوجودات آه ثم ههنا كلام وهو انه ان اريد المجموع من حيث المجموع فنختار ان الوجود السابق عليه اي الوجود الذي كان قبل الاتصاف بهذا المجموع هو الوجود الداخل في هذا المجموع بل نقول كل واحد منها يصلح لهذا وهو غير المجموع وان اريد كل واحد منها فنقول عروض كل واحد لا يلزم ان يكون بوجود واحد سابق على كل واحد بل يمكن ذلك بان يكون عروض كل واحد واحد مسبوقا بواحد آخر وقد تحقق في السلسلة هذا الوجود آخذا الى غير النهاية فلا يثبت وجود آخر غير هذه الوجودات يكون عينا اذ المفروض ان كل واحد منها مسبوق بواحد منها واجيب عنه بان القول بكون الوجود عارضا للماهية قبل جميع الوجودات الغير المتناهية مبني على ان العلة الخارجة للمجموع هي التي تفيد وجود المعلول من دون ان يدخل في قوام المعلول وحقيقته علة لكل جزء منه بخلاف العلل الداخلة كالمادة والصورة فانها لا يجب ان تكون علة لجميع اجزائه وذلك لان حاجة المركب عبارة عن حاجة اجزائه فليس له حاجة اخرى سوى حاجة الاجزاء فليس له علة اخرى سوى علة الاجزاء واذا لم يكن موجد الكل موجدا لكل جزء لم يكن موجدا للكل لانه عبارة عن جميع الاجزاء فلا يكون ذلك الوجود الموقوف عليه من اجزاء مجموع السلسلة فافهم **قوله** فوجوبه وتقرره ووجوده آه اعلم ان معنى كون وجوده تعالى نفس حقيقته وعين ذاته ليس ان الوجود المصدري عين حقيقته ونفس ذاته بمعنى حمله عليه حملا اوليا كما هو اصطلاح المنطق اذ لا معنى لكون مفهوم الوجود المصدري عين حقيقة من الحقائق لا سيما حقيقة الواجب سبحانه بل المراد بعينيته لشيء حمله عليه حملا بالذات بمعنى ان مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس ذات ذلك الشيء بلا انضمام امر

وزيادة حيثية ومعنى كونه زائداً عليه ان مصداقه ومنشا انتزاعه ليس نفس ذاته بل هو شيء منضم اليها او منتزع عنها فوجود الواجب تعالى عينه بمعنى ان ذاته من حيث هي هي مصداق لحمل الوجود بلا حيثية زائدة انضمامية او انتزاعية وهذا بعينه حال الممكن فان مصداق حمل الوجود في الممكن ايضاً نفس ذاته بلا انضمام امر وزيادة حيثية كما عرفت لكن الشارح تبعاً لصاحب الافق المبين يزعم ان مصداق الوجود في الواجب نفس ذاته بلا حيثية زائدة وفي الممكن ذاته من حيث الاستناد الى الجاعل وقد علمت ما فيه فتذكر **قوله** وليس له تعالى مهية وراء الوجود آه هذا مطابق لما قال المحقق الدواني ان حقيقة الواجب هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات العرضية فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعنى بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هوية البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجوداً انه معروض لحصة الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل بجعله بحيث لو لاحظه العقل ينتزع عنه الوجود فهو بسبب الفاعل بتلك الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وهذا نص على ان له تعالى مهية لكنها عين الوجود بالمعنى المذكور وقال معاصره ليس للواجب تعالى مهية اصلاً فهو الوجود البحت لا الشيء الموجود وهذا هو المراد بقولهم مهيته انيته لا ان له تعالى مهية هي الوجود والشارح قد حاكم بينهما في حواشيه على حواشي شرح المواقف بانه لا شك في انه تعالى بذاته مصداق حمل الوجود عليه ومبدء الآثار فهو وجود خاص حقيقي بالاتفاق بينهما ولا نزاع الا في اطلاق المهية فالصدر المعاصر للمحقق الدواني اعتبر فيها التعرية عن الوجود وغيره من الاوصاف مطلقاً فيجب ان تكون معقولة مع قطع النظر عنها وكلية وهي مستحيلة فيه تعالى لانه وجود خاص قائم بذاته ومصداق لحمله في مرتبة ذاته فلا يمكن تعريته عنها في اعتبار العقل فقال انه لا مهية له والمحقق الدواني اعتبر فيها التعرية في لحاظ العقل واعتباره في جميع القيود والاعتبارات العرضية اللاحقة عن الخارج فيجب ان تكون معقولة ولو بوجه ما مع عزل النظر عن تلك القيود والاعتبارات ولا يجب كليتها فيجوز كونها هوية شخصية وهذه التعرية ضرورية فيه غير محيدة فقال باطلاقها عليه فالنزاع يرجع الى اختلاف الاصطلاحين وانت تعلم ان هذا صلح من غير تراضي الخصمين وذلك لان المحقق الدواني لا يقول انه تعالى ذو مهية كلية ومعاصره لا ينفي المهية بمعنى الحقيقة الكلية فحسب بل يصر على القول بانه موجود محض وليس شيئاً موجوداً فكلامه صريح في نفي كونه تعالى ذاتاً ولا يخفى بطلانه لانه لو لم يكن له ذات فهو لا شيء محض وان قال انه ذات لكنه بنفس ذاته مصداق لحمل الوجود فهو بعينه ما قال المحقق الدواني فلا وجه للاعتراض عليه اصلاً والعجب انه يقول انه موجود محض وليس شيئاً موجوداً فان كان المراد به انه عبارة عن هذا المفهوم فلا يخفى بطلانه لان هذا المفهوم امر اعتباري انتزاعي

ولا معنى لكونه تعالى عبارة عن هذا المفهوم الانتزاعي وان كان المراد انه تعالى مصداق لهذا المفهوم ومنشأ لانتزاعه فيكون له تعالى ذات يصح الحكم عليه بانه موجود ويكون ذاته هو الوجود فيرجع الى ما قال المحقق الدواني ويؤيده ما قال الشيخ في الفصل الثاني من ثامنة الٰهيات الشفاء لا ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية بل معناه ان الانية والوجود لو صارا عارضين للماهية فلا يخلو اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج ومحال ان يكون لذات الماهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها وهذا محال ونقول ان كل ماله ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الوجود الانية لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية قيام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخلو اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن تتبع موجودا الا موجودا فان كانت الانية تتبع الماهية ويلزمها لنفسها فتكون الانية قد تبعت وجودها وجودا اذ كلما تتبع في وجوده وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله فتكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها هف فبقي ان يكون الوجود لها من علة وكل ذي ماهية معلول وسائر الاشياء غير واجب الوجود فلها ماهيات تلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود انما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الاشياء يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنات توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود بهذه الصفة فان ذلك ليس هو الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الامر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء وذلك لا يحمل على ما بيناه زيادة ترد كل شيء فهناك زيادة انتهى وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود ولا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدء الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته انيته وبهذا استبان ان ما توهمه الصدر المعاصر للمحقق الدواني سفسطة محضة لا يرجع محصله الى طائل فافهم ولا تخبط **قوله** وجود وموجود قال الشيخ في التعليقات اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره والفرق بين الوجود القائم بذاته والقائم بغيره ان الاول ليس ثابتا لغيره بخلاف الثاني فانه ثابت لغيره فيكون وصفا له وهذا صريح في ان اطلاق الموجود عليه تعالى مجاز لان الموجود حقيقة ما قام به الوجود ولا يمكن ان يكون الوجود قائما به سبحانه كما عرفت واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة

معنی الموجود ما قام به الوجود اعم من ان یکون قیاما علی نحو قیام الوصف بموصوفه او علی طریق قیام الشئ بذاته الذی مرجعه عدم القیام بغیره وکون اطلاق القیام علی ہذا المعنی مجازا لایستلزم کون اطلاق الموجود علیه مجازا کما لایخفی ثم لو فرض کونه مجازا فی عرف اللغة فہم لایتحاشون عن ذلک وقال فی بعض رسائله انا نمہد مقدمة ہی ان الحقایق لاتقتنص من الاطلاقات العرفیة فقد یطلق فی العرف علی معنی من المعانی لفظ یوہم مالایساعده البرہان بل یحکم بخلافه ونظیر ذلک کثیر منه ان لفظ العلم انما یطلق فی اللغة علی ما یعبر عنه بالفارسیة بدانستن و دانش ومرادفاتہما مما یوہم انه من قبیل النسب ثم البحث المحقق والنظر الحکمی یقتضی ان حقیقته ہی الصورة المجردة وربما یکون جوہرا کما فی العلم بالجوہر بل ربما لایکون قائما بالعالم بل قائما بذاته کما فی علم النفس المجردات بذواتہا بل ربما یکون عین الواجب کعلم الواجب تعالی بذاته ومنه ان الفصول الجوہریة یعبر عنہا بالفاظ یوہم انہا اضافات عارضیة لذلک الجوہر کما یعبر عن فصل الانسان بالناطق والمدرک للکلیات وعن فصل الحیوان بالحساس والمتحرک بالارادة والتحقیق انہا لیست من النسب الاضافات فی شئ بل ہی جواہر فان جزء الجوہر لایکون الا جوہرا کما تقرر عندہم وبعد ذلک نمہد مقدمة اخری ہی ان صدق المشتق علی شئ لایقتضی قیام مبدء الاشتقاق وان کان عرف اللغة یوہم ذلک حتی فسر اہل اللغة اسم الفاعل بما یدل علی امر قام به المبدء وہو بمعزل عن التحقیق فان صدق الحداد علی الشئ انما ہو بسبب کون الحدید موضوع صناعته علی ما صرح به الشیخ وغیره وصدق المشمس علی الماء مستندا الی نسبة الماء الی الشمس تسخینه بسبب مقابلتہا وبعد تمہید ہاتین المقدمتین نقول یجوز ان یکون الوجود الذی ہو مبدء اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته ہو حقیقة الواجب تعالی ووجود غیره عبارة عن انتساب ذلک الغیر الیه فیکون الموجود اعم من تلک الحقیقة ومن غیرہا المنتسب الیه وذلک المفہوم العام امر اعتباری عد من المعقولات الثانیة وجعل اول البدیہیات فان قلت کیف یتصور کون تلک الحقیقة موجودة فی الخارج مع انہا کما ذکرتم عین الوجود وکیف یتصور کون الموجود اعم من تلک الحقیقة وغیرہا قلت لیس معنی الموجود ما یتبادر الی الفہم ویوہم العرف من ان یکون امرا مغایرا للوجود بل مفاد ما یعبر عنه بالفارسیة بہست ومرادفاته فاذا فرض الموجود مجردا عن غیره قائما بذاته کان وجودا لنفسه فیکون موجودا قائما بذاته کما ان الصورة المجردة اذا قامت بنفسہا کانت علما لنفسہا وکانت علما وعالما ومعلوما کالعقول والنفوس بل الواجب تعالی وما یوضح ذلک انه لو فرض تجرد الحرارة من النار کانت حرارة وحارة اذ الحار ہو یترتب تلک الآثار المخصوصة من الاحراق وغیره والحرارة علی تقدیر تجردہا کذلک وقد صرح بہمنیار فی کتاب البہجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة وکانت

قائمة بنفسها كانت حاسة ومحسوسة وكذلك ذكروا انه لا يعلم كون الوجود زائدا على الموجود الا ببيان مثل ان يعلم ان بعض الاشياء قد يكون موجودا وقد يكون معدوما ويعلم انه ليس عين الوجود ويعلم ان ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات ومن الموجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه فان قلت كيف يتصور ان يكون هذا المعنى اعم من الوجود القائم بنفسه ومما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا قلت يمكن ان يكون هذا المعنى احد الامرين من الوجود القائم بذاته ومما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا ومعيار ذلك ان يكون مبدءا للآثار ومظهرا للاحكام ويمكن ان يقال هذا المعنى ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشئ بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة الكلية العقلية بمعروضاتها كقيام الامور الانتزاعية العارضة مثل الكلية والجزئية ونظائرهما ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى على ان الكلام ههنا ليس في المعنى اللغوي وان اطلاق الموجود عليه حقيقة لغة او مجاز فان ذلك ليس من المباحث العقلية في شئ فتلخص من هذا ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امر واحد في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم من هذا الوجود القائم بنفسه ومما هو منتسب اليه انتسابا خاصا واذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه عليه ان المعقول من الوجود امر اعتباري وهو وصف للموجودات وهو الذي جعلوه اول الاوائل البديهية فاطلاق الوجود على تلك الحقيقة القائمة بنفسها انما يكون بالمجاز او بوضع آخر ولا يجدي ذلك في استغناء الواجب عن عروض الوجود والمفهوم المذكور امر اعتباري فلا يكون حقيقة الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا حمل كلامهم على ما ذكرنا يتحصل منه امر معقول ويندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث يتشوش الطبع ويتبلد الذهن فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل على ان الامر كذلك في الواقع قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومن البين ان المفهوم البديهي التصور المشترك لا يصلح لذلك فلا يكون الامر الا كذلك فان قلت لم يجوز ان يكون هويتان يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا قلت يكفي في دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم اما معلولا لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه او لغيره فيكون الخلف وقد تحقق وتقرر ان ما يعرضه وجوب الوجود فهو ممكن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته واذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرنا الا انه امر يعرضه الوجود ولهذا صرح المعلم الثاني والشيخ بان ما يوهمه عرف اللغة من اطلاق الموجود عليه تعالى مجاز هذا كلامه للناظرين

فيه كلام من وجوه منها انه اذا كان الوجود امرًا اعتباريا من المعقولات الثانية لا يكون له مصداق في الخارج فكيف يكون ذاته تعالى وجودًا بحتًا قائمًا بذاته ومنها ان الجواب الذي ذكره بقوله قلت آه انما يصح لو كان حاصل الايراد ان ذاته تعالى اذا كانت عين الوجود كيف يكون موجودًا واما اذا كان حاصله ان حقيقته تعالى اذا كانت عين الوجود كيف يكون موجودًا في الخارج لان الوجود من المعقولات الثانية لا يصح ما ذكره في الجواب اصلا ومنها ان قوله اذا فرض الوجود مجردًا آه صريح في ان للوجود معنى مشتركا يجوز قيام بعض افراده بنفسه وبعضها بغيره وهذا انما يتصور لو كان له حقيقة مشتركة بين القسمين سوى المعنى المصدري الانتزاعي اذ لا معنى لكون المعنى المصدري الانتزاعي النسبي امرا قائما بذاته ومنها انه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالانتساب الى حقيقة الوجود الشخصي لان النسبة وجودها وتحصلها فرع وجود المنتسب والمنسوب اليه ومنها ان كلامه مضطرب فانه مع القول بان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امر قائم بذاته هو الواجب تعالى يقول ان القيام الماخوذ في قولنا الموجود ما قام به الوجود اعم من قيام الشئ بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام العوارض الانتزاعية بمعروضاتها وهذا فاسد جدا لانه ان اراد بالوجود في قوله ما قام به الوجود المعنى المصدري فلا معنى للقول بان القيام الوجود اعم من قيامه بنفسه ومن قيامه بغيره ان اراد به مصداقه ومنشاء انتزاعه فلا معنى لقيامه بالغير من قبيل قيام العوارض الانتزاعية بمعروضاتها ومنها ان القول بانه لا يلزم من كون اطلاق القيام على القيام بنفسه مجازا ان يكون اطلاق الموجود عليه مجازا ليس بشئ لانه اذا كان معنى الموجود ما قام به الوجود فلا ريب ان اطلاق القيام على القيام بنفسه مجازا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا ضرورة ان معنى المشتق حقيقة ما قام به المبدء حقيقة وبالجملة كلامه في هذا الباب لا يخلو عن الاختلال والاضطراب قال بعضهم في توجيه كلامه ان معنى المشتق معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسياه وسفيد وهذا المعنى انما يصدق على شئ قام به فرد من المشتق منه او حصة منه وعلى الفرد القائم بنفسه اذا كان صدقه على شئ بعروض المبدء يكون صدقه معللا فمرجع معنى المشتق الى ما قام به المبدء قياما حقيقيا او مجازيا بمعنى سلب القيام بالغير وبعد تمهيد ذلك نقول الموجود ما قام به الوجود باحد القيامين فالممكنات تصير موجودة بعروض حصة من الوجود القائم بها فهي في الموجودية محتاجة الى الجاعل واما الواجب فهو فرد من الوجود القائم بنفسه فلا يحتاج في الموجودية الى عروض الوجود فهو موجود بنفسه وليس هناك عروض حصة من الوجود حتى يلزم الموجودية بوجودين بل ليس هناك الا فرد من الوجود قائم بنفسه فهو موجود بنفسه واما مفهوم الوجود المطلق المحمول على الواجب فهو وان غائره لكن لا يحتاج الى علة لعدم مغائرة فرده

مبدء انتزاعی باعتباره الحمل فال لکن یلزم تخصیص القاعدة الکلیة القائلة بان کل مفهوم مغائر لشیٔ یحتاج الشیٔ فی حمله علیه الی علة وقد نقض المحقق الدوانی بان الواجب الذی هو وجود قائم بنفسه تقتضی بحمل الوجود المطلق علیه فیلزم تقدم ذات الواجب علی صدق الموجودیة فالصواب ان یقال ان الوجود المحمول ان ارید به ما قام به الوجود حقیقیا او مجازیا فهو نفس المبدء القائم بنفسه فحمله من قبیل حمل الشیٔ علی نفسه فلا یحتاج الی العلة وان ارید بالمعنی العام ای ما قام به الوجود مطلق القیام حقیقیا کان او مجازیا فهو محمول فی ضمن هذا المفهوم الخاص اعنی ما قام به الوجود حقیقیا او مجازیا وصدقه علی الواجب معلل بذاته الذی هو الوجود القائم بنفسه فذاته بما هی موجودة خاصة بمعنی ما قام به الوجود حقیقیا او مجازیا مقدم علی محمولیة العام والموجودیة مرتین مرة لصدق الوجود المطلق ومرة لصدق الوجود الخاص لیس بمستحیل بهذا الوجه لان صدق العام لیس الا فی ضمن الخاص ولیس الصدقان متغائرین فی التحقق انما الاستحالة اذا کان الصدقان متغائرین وقد زیفه الاستاذ العلامة ابی قده بوجوه منها ان قوله فالممکنات تصیر موجودة بعروض حصة من الوجود القائم بها لیس له معنی محصل فانه ان اراد ان کون الممکنات مصادیق للموجود فی الواقع انما هو بعروض حصة من الوجود لها فی الواقع فذلک صریح البطلان اذ الوجود وحصته من الاعتبارات العقلیة والمعانی الاعتباریة الانتزاعیة التی ینتزعها العقل عن الحقائق ولا عروض لها فی الواقع فان العروض فی الواقع یستدعی تغائر العارض والمعروض فی الواقع ولیس فی الواقع الا نفس الحقیقة التی هی مصداق للموجود ومنشاء لانتزاعه فلیس ما به موجودیة الاشیاء عروض حصة الوجود لها وان اراد ان مصداق المفهوم المشتق للموجود علیها فی ملاحظة الذهن انما هو بعروض حصة من الوجود لها بمعنی ان للذهن ان ینتزع الحقائق المتقررة معنی انتزاعیا یعبر عنه بالوجود ثم یصفها به ویحمل المعنی المشتق منه علیها فذلک مسلم لکن لا یستقیم علی هذا قوله فهی محتاجة فی الموجودیة الی الجاعل اذ لا یلزم من ذلک الاحتیاج فی الموجودیة الی الجاعل ومنها ان قوله ولیس هناک عروض حصة من الوجود باطل قطعا فانه اما ان یکون الوجود المصدری المطلق منتزعا عن الواجب سبحانه او لا یکون منتزعا عنه سبحانه والثانی باطل بل کفر صریح فان ما لا ینتزع عنه مفهوم الوجود المعبر عنه بهستی معدوم محض لا محالة وعلی الاول تخصیص الوجود المصدری المطلق بالاضافة الی ذاته تعالی ولا ریب فی ان الوجود المصدری وحصته لیستا عین الواجب سبحانه فتکونان لا محالة عارضتین له فکیف ینکر عروض حصة الوجود له تعالی وما یفهم من کلامه من لزوم الموجودیة بوجودین علی تقدیر القول بعروض حصة الوجود له تعالی فی غایة السقوط لان الوجود المصدری لیس مناطا للموجودیة حتی

يلزم من عروض الوجود المصدري له تعالى موجوديته بالوجود الذي هو عينه والثاني الوجود المصدري العارض منها انه ان اريد بالوجود
المصدري الذي هو من معقولات ثانية فلا يصح قوله بل ذاته فرد من الوجود قائم بنفسه اذ يستحيل ان يكون الواجب فردا لهذا المفهوم الاعتباري
الا ان يريد بالفرد منشاء الانتزاع لكن الممكن ايضا فرد من الوجود بهذا المعنى لانه ايضا منشاء الانتزاع وان اريد بالوجود ما هو مصداق لهذا المعنى فلا نسلم ان الواجب فرد
من مصداق الوجود القائم بنفسه وان الموجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى انما يصدق على الواجب بمعنى
ما قام به الوجود قياما مجازيا بمعنى سلب القيام بغيره لكن صدق الوجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا
المعنى على الممكن بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا محل نظر لان الوجود بمعنى مصداق الوجود المصدري البديهي
ليس قائما بالممكن اصلا بل هو نفس ذات الممكن والحاصل ان الوجود المصدري ليس عين الواجب بل هو امر
انتزاعي والوجود الحقيقي ليس قائما بالممكن فان كان الموجود مشتقا من المعنى المصدري فلا يصح ان يقال انه
تعالى موجود بمعنى ما قام به الوجود قياما مجازيا وان كان مشتقا من المعنى الحقيقي فلا يصح ان يقال ان الممكن موجود
بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا ثم افاد قده ان الوجود يطلق بنحو من الاشتراك الصناعي او بالحقيقة والمجاز على
معنيين الاول المعنى المصدري والثاني الوجود الحقيقي والموجود يصلح الاشتقاق من كل منهما غاية الامر ان
اشتقاقه من الحقيقي جعلي لانه ليس من المعاني المصدرية والمشتق وان كان معنى بسيطا اجماليا لكن مفهومه
يساوق مفهوم ما قام به المبدء اعم من ان يكون المبدء انضماميا او انتزاعيا فبين صدق المشتق حقيقة على شيء
وبين قيام مبدء الاشتقاق حقيقة تلازم واما مناط الصدق المشتق على شيء فقد يكون قيام مبدء الاشتقاق وقد يكون نفس ذات ما صدق عليه بلا زيادة امر
عليها وقد يكون ذات ما صدق عليه بحال او نسبة فالاول فيما اذا كان المشتق مشتقا من صفة انضمامية كالاسود فمناط صدقه قيام السواد
والثاني فيما يكون المشتق مشتقا من مبادي انتزاعية يكون منشاء انتزاعها نفس ذات ما صدق عليه بلا زيادة
امر عليها كالوجود والتشخص مثلا والثالث فيما اذا كان المشتق مشتقا من مبادي اضافية او سلبية كالفوقية والعمى
اذا تمهد هذا فنقول اما الموجود المشتق من المعنى الحقيقي للوجود فمعناه ما قام به الوجود الحقيقي واذ الوجود الحقيقي غير قائم
بشيء اصلا اما لانه عين الماهية في الواجب والممكن جميعا واما لعدم تحقق الوجود الحقيقي في الممكن بل انما المتحقق في الممكن
الوجود المصدري وحصته فلا يصلح اطلاق الموجود حقيقة بهذا المعنى على شيء من الواجب والممكن الا عند من يقول
ان الوجود صفة منضمة الى الممكن قائمة به حقيقة فعنده صدق الموجود بهذا المعنى على الممكن حقيقي واما عند من ينفي
كون الوجود صفة منضمة فلا يصح اطلاقه وصدقه على شيء الا مجازا بان يراد بالقيام المأخوذ فيما قام به الوجود سلب القيام
بغيره فح يصدق الوجود المشتق من الوجود الحقيقي على الواجب سبحانه بالاتفاق وعلى الممكن عند من يقول بعينية الوجود

محمد علی

فی الممکن ایضا لکن ہذا الصدق مجاز والقیام الماخوذ فی ہذا المشتق مجاز واشتقاقہ لکونہ جعلیا ایضا مجاز واما الموجود المشتق من المعنی المصدری فہو صادق علی الواجب والممکن جمیعا لان مبدء اشتقاقہ وہو الوجود المصدری قائم بالواجب والممکن قیاما انتزاعیا لکن مصداق حمل الوجود فی الواجب نفس ذاتہ بالاتفاق وفی الممکن ایضا نفس ذاتہ علی التحقیق ولیس مصداق الحمل مناط الموجودیۃ قیام الوجود لانہ لیس صفۃ زائدۃ عارضۃ بل منشاء انتزاعہ وہی الذات الواجبۃ والذوات الممکنۃ ہی مصداق حمل الوجود ومطابق صدقہ فالواجب تعالٰی وجود ای وجود حقیقی وموجود بمعنی ما قام بہ الوجود المصدری قیاما انتزاعیا فتامل فی ہذا المقام فانہ من مزال اقدام الاعلام

قولہ ووجوب واجب اعلم ان وجوب الوجود نفس ذات الواجب سبحانہ لانہ لو کان زائدا علیہ کان معلولا للذات والعلۃ ما لم یجب لا یمکن ان یکون موجدا فیلزم تقدم الشئ علی نفسہ قد یقرر بان مصداق واجب الوجود ان کان نفس حقیقۃ الواجب فہو المطلوب وان کان امرا زائدا علیہا فہذا الامر الزائد اما منفصل عنہا فیکون الواجب حقیقۃ ذلک الامر المنفصل دون الذات التی فرضت واجبۃ او منضم الیہا فتکون متاخرا عنہا فیلزم کون الذات واجبۃ قبل انضمام وجوب الوجود الیہا فلا یکون ذلک الزائد مناطا لوجوب الوجود او یکون منتزعا فیجری الکلام فی منشائہ فان کان منفصلا او منضما یبطل ببطلانہما وان کان نفس ذاتہا ثبت المطلوب فثبت ان مصداق وجوب الوجود نفس ذات الواجب سبحانہ فہو سبحانہ وجوب حقیقی وواجب بمعنی ما قام بہ المعنی المصدری للوجوب وہکذا الحال فی سائر الصفات فہو علم بالمعنی الحقیقی للعلم وعالم بمعنی ما قام بہ المعنی المصدری للعلم وقدرۃ بالمعنی الحقیقی للقدرۃ وقادر بمعنی ما قام بہ القدرۃ بالمعنی المصدری فتامل

قولہ فطباع الامکان آہ ان قیل لما کان الامکان عبارۃ عن سلب ضرورۃ التقرر والوجود وعن سلب ضرورۃ اللاتقرر واللاوجود یکون نفیا صرفا لا تمیز لہ فی نفسہ اصلا فکیف یصح ما قالوا انہ یقتضی مساواۃ الوجود ومقابلہ لانہ یستلزم التمیز فان العقل یحکم بدیہۃ بان ما لا تمیز لہ فی نفسہ لا یقتضی تساوی طرفیہ یقال القول باقتضائہ المساواۃ مسامحۃ والمراد بہ لا اقتضائہ لشئ لا اقتضائہ لہ والفرق بین اقتضاء شئ تساوی الطرفین او لا ضرورتہما وبین لا اقتضائہ ضرورۃ شئ منہما بدیہی فالامکان عبارۃ عن سلب ضرورتہما وان عبر بتساویہما بضرب من المسامحۃ ولا یلزم من ذلک الحکم بثبوت امر ثبوتی لما لا ثبوت لہ فی حد ذاتہ فان قلت قد صرح الشیخ فی اوائل الہیات الشفاء بان کل ما ہو ممکن الوجود باعتبار ذاتہ فوجودہ وعدمہ کلاہما بعلۃ لانہ اذا وجد فقد حصل لہ الوجود متمیزا عن العدم واذا عدم حصل لہ العدم متمیزا عن الوجود وہذا صریح فی کون العدم متمیزا عن الوجود فیکون ممتازا بحسب نفسہ یقال امتیازہ اما بحسب اضافتہ

الى الملكة او بحسب ارتسامه فى الذہن فيصح ثبوته له بما له من التميز الاضافى او الذہنى والعدم فى نفسه ان لم يكن له تميز بنفسه لكن يصح نسبة الشئ اليه بحسب ہذا النحو وذلك النحو من الامتياز العرضى فحاجة العدم الى العلة ورجحانه بها على الوجود ليس بمعنى انها ترجحه وتميزه عن غيره لان العدم المحض لا تميز له ولا يتعلق الترجيح به بل لانه يترجح وجوده بها فمآل ترجيح العدم على الوجود الى عدم ترجيحها الوجود لان الانتفاء الصرف لا يصح ان يتعلق بها الترجيح والحاصل ان الامكان عبارة عن لا اقتضاء الذات الوجود والعدم فكل منهما بعلة اخرى غير الذات فيحتاج فى وجوده بالضرورة الى علة يجعلها موجودًا وكذا فى عدمه فالامكان ہى علة الافتقار الى الجاعل كما ان الوجوب ملزوم للاستغناء عن الجاعل اذ العقل اذا لاحظ مفہوم الممكن تيقن بعدم ترجيح احد طرفيه على الآخر بالنظر الى ذاته وحكم بانه لا يترجح احد طرفيه الا لامر مغاير للممكن ترجح احدہما على الآخر ہى العلة فقد تحقق ان علة افتقار الممكن الى العلة انما ہى الامكان لا كما زعم ان الحدوث وحده علة الحاجة الى العلة او ان الحدوث شطر داخل فيما ہو العلة او انه شرط للعلة والعلة ہى الامكان وہہنا كلام وہو انا نجزم بعدم الكل الذى انعدم بانعدام الجزئين معًا بمجرد الجزم بعدم الجزء الواحد فعلى مقتضى ما ذكر يلزم ان يكون عدم الجزء الواحد فى ہذه الصورة علة مستقلة لعدم الكل وليس كذلك بل العلة المستقلة فى ہذه الصورة لعدم الكل انعدام الجزئين معًا فمجرد الجزم بالامكان وان استلزم الجزم بالافتقار لكن لا يلزم من ہذا ان يكون الامكان علة مستقلة للافتقار والجواب انه لا ريب فى ان العلة الغير المستقلة لا يلزم منها وجود المعلول فالعلة التى يلزم من نفس الجزم بها الجزم بمعلولها مستقلة قطعًا والامكان بالقياس الى الافتقار كذلك لان من جزم بكون الشئ ممكنا جزم بكونه مفتقرا الى العلة جزما فالامكان علة مستقلة للافتقار واما قوله انا نجزم بعدم الكل آه فجوابه ان العلة المستقلة لعدم الكل ہى انعدام علة الكل وانعدامها انما ہو بانعدام جزء من اجزائها لا بعينه من جملة اجزائها اجزاء الكل ففى الصورة التى فرضنا علة لعدم الكل حقيقة ہى انعدام علة لا انعدام جزئية خاصة ولا انعدام احد جزئيه بعينه فانا نجزم بعدم الكل الذى انعدم بانعدام الجزئين معًا بمجرد الجزم بانعدام جزء واحد لان انعدام الجزئين ليس علة بالحقيقة لانعدام ذلك الكل بل علة انعدامه انعدام احد اجزاء علة وجوده والجزم بانعدام احد اجزاء علته يحصل بمجرد الجزم بانعدام جزئى الكل فلذا نجزم بعدم الكل مع الجزم بانعدام الجزئين معًا فما الزمه ہذا القائل بقوله فعلى مقتضى ہذا البيان آه ملتزم اذ علة عدم الكل انعدام علة المساوق لانعدام احد جزئيه لا بعينه وان تحقق انعدام احد جزئيه فى ضمن انعدام الجزئين معًا كذا افيد ومن زعم ان الحدوث علة للافتقار الممكن الى العلة او شرط له او شطر منه يبطل مذہبه ان الحدوث كيفية الوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر

عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشئ اذا لم يكن محتاجا فی نفسه الی مؤثر لا یتصور تاثیره فیه الحاجة متاخرة عن المؤثر فلو کان الحدوث علة للحاجة او شرطا لها او جزء منها یلزم تقدم الشئ علی نفسه بمراتب فان قیل الامکان صفة للممکن بالقیاس الی الوجود فیکون متاخرا عن الوجود فلا یکون علة للافتقار المتقدم علیه بمراتب یقال الحدوث کیفیة النسبة الفعلیة فیتاخر عن الاتصاف بالفعل بخلاف الامکان فانه کیفیة النسبة مطلقا والنسبة الفعلیة وان کانت ممکنة ایضا لکن لا یتوقف اتصافه بالامکان علی تحققها بالفعل بخلاف اتصافها بالحدوث والحاصل ان المهیة او وجودها یوصف بالامکان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا یوصف به المهیة ولا وجودها الا حال کونها موجودة ولا شک فی تاخرها عن الایجاد واورد علیه المحقق الدوانی بانه انما یتم لو کان مرادهم کون الحدوث بالفعل علة للحاجة ولا یقول به عاقل واما لو ارادوا ان علة الحاجة کونه بحیث لو وجد لکان حادثا فلا لان هذه الحیثیة لا تتاخر عن الوجود فلا یلزم تقدم الشئ علی نفسه وما قیل انه اذا فسر الحدوث به یلزم ان یکون الممکن المعدوم حال عدمه حادثا کما کان ممکنا فهو مدفوع بانه انما یلزم جواز اطلاق الحدوث علیه بمعنی الحیثیة المذکورة ولا فساد فیه ولا یتوهم ان ذلک اصطلاح جدید بل هو مسامحة فی المعنی الاصطلاحی وفیه اولا ان ما ذکره لیس معنی الحدوث اصلا وثانیا انه ان سلم فلا ریب انه لا یترتب علیه الاحتیاج کیف وهو متحقق فی الممتنعات ایضا وثالثا ان هذا لا یصلح توجیها لکلامهم لانه لو کان مرادهم ذلک لما لزم علیهم ان لا یحتاج الممکن حین البقاء الی المؤثر لعدم علة الحاجة وهی الحدوث ضرورة تحقق هذا المعنی حین البقاء علی ان ما ذکره انما تفید تقدم الحدوث علی الوجود بالفعل لا ترتب الجعل والایجاد علیه بخلاف الامکان الا ان یقال مقصوده انهم تسامحوا فی اطلاق الحدوث وارادوا به هذه الحیثیة والقرینة علیه ان الحدوث المتاخر لا یلیق ان یدعی علیة لها وبالجملة لیس مقصوده تصحیح علیة هذه الحیثیة بل مقصوده دفع استحالة تقدم الشئ علی نفسه وما زعم البعض ان الحکم بکون الامکان علة الحاجة وکون الممکن محتاجا الی المؤثر لیس ببدیهی بل هو نظری محتاج الی البیان وذلک لانا اذا عرضنا هذه القضیة علی العقل وجدناها اخفی من قولنا الواحد نصف الاثنین والاولیات لا یجری فیها التفاوت بالظهور والخفاء لیس بشئ لان الخفی قد یکون خفیا لخفاء فی تصورات الاطراف اما لکونها کسبیة واما لقلة الاسباب المفضیة لالتفات العقل الیها وما نحن فیه من هذا القبیل لان نسبة تساوی طرفی الممکن الیه لیس بدیهیا یتعقل بمجرد تقسیم المتصور الی الواجب والممکن والممتنع بل هو مبنی علی البرهان الدال علی امتناع ان یکون احد طرفی الممکن اولی بالنظر الی ذاته لکن اذا تصور الممکن من حیث تساوی نسبة طرفیه الیه نظرا الی ذاته وتصور مفهوم الاحتیاج فی ترجیح احد الطرفین علی الآخر من مرجح ونسبة الیه

جزم العقل بانه محتاج الی ذلک قطعاً من غیر استعانة فی ہذا الحکم بشیٔ خارج عن اطرافہ اعنی المحکوم علیہ بہ والنسبة
بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنین لانہا باسرہا ضروریة کثیرة الحصول فی الاذہان فلذلک یوجد بینہما
تفاوت فان العقل الی مالوفہ امیل ولہ امتی ورد علیہ اقبل کذا قیل قولہ ویتبعہ الافتقار فی وجودہ آہ ہذا
ظاہر جدا علی تقدیر کون الوجود عبارة عن نفس صیرورة الذات ووقوعہا فی ظرف ما لانہ علی ہذا التقدیر امر انتزاعی
لا تحقق لہ الا بعد الانتزاع ولا تقرر ولا تحقق للانتزاعی الا بتحقق منشاء انتزاعہ فی الواقع فیقتضی افتقار الممکن
بحسب وجودہ الی الجاعل افتقارہ الیہ بحسب منشاء انتزاعہ وہی نفس الحقیقة فتکون نفس الحقیقة مفتقرة الی
الجاعل اولا وبالذات والوجود مفتقراً الیہ ثانیا وبالعرض قولہ الی جاعل موجب افید ان المراد بالجاعل الموجب
ما یرجح احد طرفی الممکن اعنی التقرر واللاتقرر ترجیحاً بالغاً الی حد الوجوب ولیس المراد بالفاعل الموجب ما یقابل
الفاعل المختار فان الحق ان الجاعل الحق فاعل مختار ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل فانما امرہ اذا اراد شیئا
ان یقول لہ کن فیکون فہو بامرہ النافذ یفعل کل شیٔ ارادہ فیجب فیوجد وہہنا کلام طویل ذکرہ یوجب الاملال و
الاطناب قولہ فان ما لم یمتنع جمیع انحاء عدم الممکن آہ استدل علی ہذا المطلب بانہ لا یجوز ان یکون احد طرفی
الممکن راجحا علی الطرف الآخر رجحانا ناشئا عن ذات الممکن غیر منتہ الی حد الوجوب او الامتناع حتی یجوز ان
یوجد الممکن بذلک الرجحان من غیر احتیاج الی غیرہ لانہ مع ذلک الرجحان لو لم یجز وقوع الطرف المرجوح نظراً الی
ذات الممکن لم یکن ما فرضناہ ممکنا ممکنا ولو جاز وقوعہ نظراً الی ذاتہ لجاز رجحانہ علی الطرف الراجح لکنہ غیر جائز فلنا
مقتضی ذات الممکن ہو رجحان الطرف الراجح نظراً الی ذاتہ اذ لا یتصور الوقوع بدون الرجحان واورد علیہ المحقق
الدوانی بانہ انما یتم اذا کان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح علی سبیل الوجوب واما اذا کان اقتضاؤہ علی
سبیل الرجحان ایضا فلا لان الخصم لا یسلم ان ما ینافی ما یقتضیہ ذات الممکن اولویة ممتنع بالنظر الیہ فان اصل
النزاع فی جواز اقتضاء الممکن اولویة احد الطرفین مع عدم امتناع الطرف الآخر فیقول الخصم لم لا یجوز ان یکون
اقتضاء تلک الاولویة علی سبیل الاولویة وہکذا الی حیث ینقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح فی شیٔ من
تلک المراتب نظراً الی ذات الممکن لا ینافی اقتضاء ذاتہ رجحان الطرف الآخر لان الطرف الراجح فی کل مرتبة من
تلک المراتب راجح بالنسبة الی الممکن لا واجب فلا ینافی جواز وقوع الطرف المرجوح جوازاً مرجوحاً ثم استدل علی
ہذا المطلب بان ما یقتضیہ رجحان طرف فہو بعینہ یقتضی مرجوحیة الطرف المقابل للتضائف بین الراجحیة والمرجوحیة ومرجوحیة
یستلزم امتناعہ لامتناع ترجیح المرجوح وامتناعہ یستلزم وجوب الطرف الراجح وتعقب علیہ صاحب الافق المبین

بانه اذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الرجحان يكون لا محالة مرجوحية الطرف المقابل ايضًا على سبيل الرجحان لمكان التضائف والمرجوحية المستلزمة للامتناع انما هي المرجوحية على سبيل الملزوم التي لا المرجوحية على سبيل الرجحان كيف والمرجوحية على سبيل الرجحان ليس بحسب ثبوتها بالنظر الى الذات بل بترجح فقط وليس ايضًا ثبوتها بطرو الطرف الآخر بتة بل بنحو الاليقية والاولوية فكما ان الوجود على سبيل الاولوية فكذلك اولوية الوجود على سبيل الاولوية الاولوية واولوية اولوية الوجود على سبيل الاولوية الاولوية الاولوية وهكذا الى ان يثبت لحاظ العقل فالمرجوحية الراجحة لا اللازمة كيف يقتضي الامتناع فان اقتضاء رجحان الطرف الراجح الراجحية كيف يقتضي امتناع الطرف المرجوح الراجح المرجوحية أليس امكان وقوع الطرف المرجوح امكانًا ضعيفًا ووقوعًا مرجوحًا يجده العقل وهو متضمن في اقتضاء وقوع الطرف الراجح اقتضاءً احريًا لا ابيًا ووقوعًا راجحًا لا لازمًا وعلى التسليم من التصحيح ان مرجوحية الطرف المرجوح انما يقتضي امتناعه بالنظر الى الذات امتناعًا سببيًا فالقيد مرجوحية هذا الطرف بالنسبة اليها اعني بحسب اخذ المقيس عليه الذات المحيثة بهذه الحيثية لا الذات من حيث هي او بحسب اخذ المقيس الطرف المرجوح المحيث بالحيثية لا اصل مفهوم ذلك الطرف وهذا امتناع بشرط الوصف الذي هو غير الذات وهو امتناع بالغير لا بالذات فانما يلزم هو وجوب الطرف الراجح بالغير لا بالذات وليس فيه خرق الفرض أليس وجوب ذلك الطرف بازاء امتناع الطرف المرجوح وانما امتناعه بحسب الوصف فاذا كان الوصف بنفسه ممكن الانسلاب عن الذات فما ظنك بالامتناع المستند اليه هذا كلامه وفيه كلام من وجهين الاول ان الاولوية معنى انتزاعي لا بد له من منشأ لانتزاعه ولما فرضت ذاتية فمنشأ انتزاعه نفس الذات من حيث هي فكانت الراجحية في مرتبة الذات فمرجوحية الطرف المقابل تكون في مرتبة الذات ايضًا وما يكون مرجوحًا في مرتبة الذات يكون ممتنعًا في مرتبة الذات وما كان راجحًا يكون واجبًا ضرورة امتناع راجحية المرجوح في مرتبة الذات وبالجملة كلما كان ما به الراجحية والمرجوحية عين الذات كان الراجح واجبًا والمرجوح ممتنعًا بالنظر الى الذات وما قيل ان منشأ الانتزاع قد يكون منشائية واجبة وقد يكون على سبيل الاولوية فيكون الاتصاف به اولى واذا كانت الاولوية غير واجبة الثبوت بل يكون اولى يكون المنشأ مصححًا لانتزاع الاولوية على سبيل الاولوية فامتناع ترجيح المرجوح في مرتبة الذات ووجوب الطرف الراجح في مرتبة الذات غير مسلم بل يجوز ان يكون الطرف الراجح اولى في مرتبة الذات والمرجوح غير اولى ليس بشيء لان امتناع الاولوية الغير البالغة الى حد الوجوب ضروري ضرورة ان امتناع ترجيح المرجوح اجلى من امتناع ترجيح احد المتساويين فاذا فرض طرف موجودًا بالنظر الى الذات كان الطرف الآخر ممتنعًا بالنظر اليها بالبديهة

وهذا ظاهر جداً الثاني ان ما ذكره بقوله ان مرجحية الطرف المرجح آه ليس بشيء لما افيد انه يلزم على هذا ان يكون احد الطرفين المتساويين من الممكن المتساوي الطرفين بلا سبب اصلا غير ممتنع لذاته بل ممتنع بالغير لجريان مثل ما ذكره فيه بان يقال امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين بالنظر الى الذات ممتنع مقيد بقيد من حيث تساوي هذا الطرف بالنسبة اليها اعني بحسب اقتضاء النفس عليه لذات المهيته بهذه الحيثية لا الذات من حيث هي او بحسب اقتضاء النفس الطرف المتساوي لحيثية التساوي لا لاصل مفهوم هذا الطرف فهذا امتناع بشرط الوصف الى آخر ما قال والتزم ان امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين من الممكن لا بسبب اصلا امتناع بالغير وليس امتناعا بالذات خروج عن الفطرة الانسانية

والحق ان ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح ممتنعان عقليان ومستحيلان ذاتيان ومنشأ سوء فهم هذا القائل انه لما رأى انه اذا فرض طرف بعينه راجحا الى ذات الممكن والطرف المقابل له كالعدم مثلا مرجوحا نظرا الى ذاته كان الحكم بامتناع العدم معللا بكونه مرجوحا فلا يكون امتناعه بالذات بل بوصف المرجوحية وليس الامر كما توهم فان وقوع مطلق المرجوح ممتنع بالذات والعدم في الصورة المذكورة فرد من المرجوح فيكون وقوعه ممتنعا بالذات اذ امتناع العام والمطلق بالذات يستلزم اختصاص الخاص والمقيد بالذات مثلا اذا كان اجتماع الضدين ممتنعا بالذات كان اجتماع السواد والبياض ممتنعا بالذات وان كان الحكم بامتناع اجتماعهما معللا بكونهما ضدين فلا ينبغي ان يتوهم ان امتناع اجتماعهما بوصف الضدية فهو امتناع بالغير فافهم۔ ثم ان صاحب الافق المبين قد استدل على بطلان الاولوية الذاتية بان احتياج مهية الى الجاعل انما هو في نفس حقيقتها التصورية واذ لا جعل لا مهية وحمل الوجود عليها في درجة تضاعف الفاقة فانه مفتقر الى جعل الجاعل جوهر المهية والوجود لنفسه مفتقر الى نفس المهية افتقار العارض اللاحق الى المعروض الملحوق به والمهية ما لم يجعلها الجاعل او يلحظ عدم جعله اياها لا متجوهرة ولا لا متجوهرة ومع عدم الجعل لا شيء لا شيء يعبر عنها بالمهية بل انما يقدر شيء ويقال انه ليس من الحقائق لعدم الجعل والامكان لا ضرورة تجوهر المهية ولا تجوهرها وانما يتصف به ما دخل في حيز الجعل واما ما لم يجعل في ظرف ما من ظروف الوجود فانه ليس بشيء في ذلك الظرف حتى يصلح لاسناد مفهوم ما اليه الا على التقدير البحت فقد كنا اسمعناك ان الامكان من اعتبارات المهية والمهية في اي ظرف هي ما جعلت فما لم يجعل ليست الا مهية تقديرية ومعنى امكانها انها لو جعلت كان الامكان من اعتبارات ذاته المجعولة المتجوهرة فاحدس من ذلك ان الفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو ان الفحص يقتضي ان المعدوم الممكن لو انقلب في حكم العقل من المهية التقديرية الى مهية حقيقية كان الامكان من اعتبارات تلك المهية بخلاف المهية التقديرية الممتنعة فانها وان صارت مهية حقيقية بحسب الفرض المستحيل ولو الف الف مرة لم ينسلخ طباعها عن الامتناع ولم يعرض جوهرها اعتبار الامكان بالنسبة الى التقرر واللاتقرر

والوجود والعدم لان المعدوم بما هو معدوم ممكن بالفعل والمعدوم بما هو معدوم بالفعل موصوف بالامتناع فاذن من این مهیة قبل الجعل حتی یوضع اولویة مفهوم ما بالقیاس الیها فاما ان یجوز کون نفس الشیٔ جاعل سنخ ذاته وفاعل جوہر مہیته ولست احسب من حیز الطباع الانسانی متجشما للاتیان به واما ان یعد الحکم غنیا عن التبیان بعد التشبث علی ہذا الاصل ہذا کلامه ولا یخفی علی المتامل سخافته اما اولا فلان حاصله ان الممکن ما لم یصر مجعولا لم یصر مہیة داخلة فی عالم التقرر فلا یکون موصوفا باولویة شیٔ لکونه لاشیئا محضا وہذا ضرب من المصادرة اذ فرض الاولویة للتقرر والوجود یرفع الاحتیاج الی الجاعل ویکفی فی کونه ذاتا فی نفسه فمن یقول بالاولویة کیف یسلم ان الذات عند عدم افاضة الجاعل لیست بمتقررة ولا موجودة بل یجوز عنده وقوع الاولی من دون افاضة الجاعل فلا بد ان یقال ان الاولویة الذاتیة غیر کافیة للتقرر والوجود وح یکون جلما ذکره لغوا لا طائل تحته واما ثانیا فلان کلامه صریح فی ان الممکن غیر متصف بالامکان حال العدم الا علی سبیل التقدیر وانما یتصف به علی سبیل الحقیقة حال الوجود وہو باطل قطعا وقد اقر ہو نفسه فی مواضع من کتبه بان امکان الممکن فی الازل مع کون التقرر والوجود فیه مستحیلا وعلی ما ذکره من احتیاج الاتصاف بالامکان الی تقرر الموضوع ووجوده لم یکن الممکن ممکنا فی الازل کما لا یخفی علی متامل ولا تخبط قوله وہذا الترجیح آه اعلم انہم قالوا وجود الممکن محفوف بوجوبین سابق ولاحق وذلک لان کل ممکن ما لم یترجح وجوده بغیره لم یوجد فلا بد فی رجحان الوجود من سبب خارج عن نفسه ثم بعد تحقق الوجود یلحق وجوب آخر فی زمان اتصاف مہیة بالوجود من جہة الاتصاف به فان کل صفة یجب وجودہا للموصوف حین الاتصاف بہا وہذا ہو الوجوب اللاحق المسمی بالضرورة بشرط المحمول فکل ممکن موجود یکتنفه الوجوبان ولا یمکن الخلو عنہما باعتبار الموجود بحسب نفس الامر اصلا وان کانت مہیة الممکن فی نفسہا خالیة عنہما اما عدم الخلو عن الوجوب السابق فظ واما الوجوب اللاحق فلان الوجود مجعولا لکان اورابطة ینافی عدمه فامکان العدم فی زمان الوجود ومعه یساوق جواز الاقتران بین النقیضین فیلزم کون ذلک الامکان محالا وہو یقتضی استحالة العدم المساوق لوجوب الوجود وہہنا کلام من وجوه الاول انه قد تقرر انه لا یکون للممکن حقیقة الا بجعل الجاعل فکیف یحکم باتصاف المہیة اولا بالوجوب ثم بتقررہا وصدورہا عن الجاعل وکیف یتقدم الصفة علی وجود موصوفہا الثانی ان الوجوب جہة القضیة فیکون القول بتقدم الوجوب علی الوجود وعلی تقرر الذات قولا بان الممکن صار متقرر الذات قولا بان الممکن صار متقرر الذات بالضرورة ثم تقرر ذاته وصار موجودا بالضرورة ثم وجد وہذا باطل فان القضیة الضروریة اخص من المطلق فلا معنی لتقدم صدق الضروریة علیہا الثالث انه

الوجوب عبارة تاكد فعلية الذات و وجودها فلا معنى لتقدمه عليها و لقد تصدى صاحب الافق المبين لدفع هذه المحاذير فاجاب عن الاول بان من الصفات الغيبية بالقياس الى موصوفاتها ما يتقدم على الموصوف باحد الاعتبارات وذلك كما فى الصورة بالقياس الى الهيولى فانها من حيث انها صورة شخصية حالة فى الهيولى متاخرة عنها ومن حيث انها صورة ما متقدمة عليها مقومة اياها فلك ليكن من المستبين لديك ان فى الصفات العقلية ما على تلك الشاكلة كالوجوب وقد علمت انه يشبه الصورة من وجه فوجوب كل ماهية من حيث تاكد الحقيقة والوجود وصف يعرض الماهية فى لحاظ العقل ويتاخر عنها تاخرا بالماهية ومن حيث يستند هو والماهية الى العلة الجاعلة اثر الجاعل ومتقدم على الماهية فى الترتب عليه والصدور عنه لست اعنى بذلك ان ههنا اثرين صادرين بل اعنى ان هناك صادرا واحدا يبدعه الجاعل فيجد العقل انه ماهية ما كان الانسان مثلا وانه ممكن ما وذلك من حيث ليس بجوهر وانه بذاته ضرورة التذوت واللاتذوت فضلا عن ضرورة الوجود واللاوجود بل هو ذات ما جائزة الفعلية والبطلان وانه واجب ما من الواجبات وذلك من حيث يجب فعليته لا بما يوصف بطباع الامكان وانه بما هو واجب التجوهر فى نفس الامر اسبق فى الاستناد الى الجاعل منه بحسب نفس جوهره بما هو هو وبما هو واجب وجوده فى نفس الامر اسبق فى الاستناد اليه منه بحسب ما هو موجود فالماهية بعد لحاظ الاعتبارات وتفصيلها وتميز بعضها عن بعض محكوم عليها عند العقل بانها اولا واجبة التجوهر من تلقاء الجاعل الموجب ثم صادرة بنفسها منه فواجبة الوجود عن تلقائه موجودة من جنبته كما الهيولى متصورة بهذه الصورة بما هى صورة ما من تلقاء المبدء الجاعل فمتقرر الذات موجودة متصورة بهذه الصورة بما هى صورة بعينها من اضافة والفرق ان الهيولى والصورة متمائزتا الذاتين بحسب نفس الامر والواجب ليس هو شيئا مباين الذات للماهية بل هو احد اعتبارات الماهية المجعولية فى لحاظ العقل وعد عوارضها العقلية والامكان الذى يشبه المادة ومن متمماتها من وجه وان كان متقدما فى تفصيل العقل على استناد الماهية ووجوبها الى الجاعل لكنه ليس يستند الى الجاعل بل هو ليسية ضرورة الفعلية والبطلان بحسب نفس الماهية فاذن الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب المعلول المجعول متقدمة فى المعلولية على سائر المراتب التى هى للمجعول فى لحاظ العقل ولا يلزم من ذلك ان لا يتقدم عليه معروضه فى العقل من حيث هو معروضه بحسب الحصول بالفعل فى لحاظ العقل فالمعلول من حيث الحصول بالفعل فى لحاظ العقل وذلك هو حيز الموصوفية والمعروضية متقدم لا محالة نفس ماهية المتقررة هناك على واجبيته من حيث الاستناد الى الجاعل بحسب نفس الامر متقدم واجبيته على نفس ماهيته المتقررة من جود الجاعل فى نفس الامر هذا كلامه وانت تعلم ان هذا التطويل بلا طائل

اما اولاً فلان الوجوب صفة انتزاعية وتقرر الصفة الانتزاعية هو نفس تقرر موصوفها واما تقررها في الذهن بعد الانتزاع فهو متاخر عن تقرر موصوفها فلا معنى لكونها سابقة عليه، اما ثانيا فلان قياس الوجوب الانتزاعي على الصورة التي هي موجودة بوجود مغائر لوجود الهيولى غير صحيح، اما ثالثا فلانا قد حققنا في بعض رسائلنا ان تقدم الصورة المطلقة على الهيولى كما هو من عوم المشائية غير صحيح وايراده ههنا يقتضي خروجا عما فيه الكلام واجاب عن الاخيرين بان الوجوب الذي قضينا بتقدمه على نفس المهية المتقررة وعلى وجودها هو المحمول في قولك جبت المهية فتجوهرت فوجدت كما التجوهر كذا والوجود فيه محمول وليس هو ما يكون جهة البتة فقولك الوجوب جهة العقدان عنيت به ان من الوجوب ما قد يكون جهة فصحيح ولسنا نستنفر به اذ الوجوب لمعنى به محمول وان عنيت به انه ليس يكون الا جهة فقط فسفسطة اذ كل من هذه الثلثة قد يكون جهة وقد يكون محمولا الست تعبر عن قولك العقل واجب بالامكان وممكن بالضرورة وشريك البارى ممتنع بالضرورة فالوجوب في الاول محمول والجهة هي الامكان والامكان في الثاني محمول والجهة الوجوب والمحمول في الثالث هو الامتناع والجهة الوجوب ايضا فاذن القول بتقدم الوجوب على تقرر المهية ووجودها قول بان الممكن صار ضروري تقرر المهية فتقررت مهية وصار ضروري وجود الذات فوجد ذاته وصيرورته ضروري التقرر والوجود ممكن بالذات مستند الى الجاعل لا بان الممكن صار متقرر الذات بالضرورة فتقرر وصار موجودا بالضرورة فوجد فبين الاعتبارين فرقان بين وضرورة التقرر والوجود وان استلزمت التقرر بالضرورة والوجود بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر والوجود بالاطلاق وعلى التقرر والوجود بالضرورة فالجاعل يفعل اولا ضرورة التقرر والوجود ثم يفعل التقرر والوجود فيلزم صدق التقرر والوجود بالضرورة فاذن لم يلزم صدق الضرورية من دون صدق المطلقة على ان لا احد ان يلتزم ان الممتنع هو افتراق الضرورية والمطلقة في الصدق بحسب نفس الامر لا تقدم الضرورية على المطلقة بحسب الاعتبار اذ لا تلازمهما وتوافقهما في الصدق بحسب نفس الامر هذا كلامه ويرد عليه وجوه الاول ان الوجوب بالفعل اذا حمل على شئ وصدق ان الشئ واجب بالفعل فلا ريب في ان صدق هذا الحمل مساوق بحسب المصداق لثبوت التقرر والوجود بالضرورة لذلك الشئ فلا فرق بحسب المصداق بين قولنا الانسان موجود بالضرورة وبين قولنا الانسان واجب بالفعل وكذا بين قولنا الانسان متقرر بالضرورة والانسان ضروري المتقرر بالفعل فاذا كان الوجوب محمولا كان القول بتقدمه على الوجود قولا بان الممكن صار واجبا بالفعل فوجد وهذا كلام لا معنى له اصلا وما ادعى من الفرق بين القول بانه صار ضروري وجود الذات فوجد ذاته وبانه صار

موجودًا بالضرورة فوجد لا يدري محصله فان الضرورة في القول بان الممكن ضروري تقرر المهية وصار ضروري وجود الذات صفة للتقرر والوجود كيفية له فيكون مفاده ومفاد القول بان الممكن صار متقرر الذات بالضرورة و انه صار موجودًا بالضرورة واحدًا والفرق بين الوجوب المحمول وبين الوجوب الذي هو الجهة لا نفي شيئا لنفي ان الذي ادعاه ان اراد به ان الاول معنى مستقل وصفة للممكن نفسه بخلاف الثاني فهذا لا يجدي شيئا اذ هذا الفرق انما هو بحسب مرتبة الحكاية ولا يستلزم ذلك افتراقهما بحسب المصداق حتى يقال ان الاول سابقا على التقرر والوجود دون الثاني وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه اما قوله ضرورة التقرر والوجود وان استلزمت التقرر بالضرورة والوجود بالضرورة آه ففساده ظاهر لان ضرورة التقرر والوجود كيفية للتقرر والوجود فلا معنى لسبقها على التقرر والوجود وما قال ان الممتنع هو افتراق الضرورية والمطلقة آه فلا يخفى بطلانه اذ لا يعقل تجويز سبق المهية موجودة بالضرورة على المهية موجودة كذا افاد الاستاذ العلامة ابي قدالثاني ما قال بعض الاعلام قدانه قد اعترف ان الوجوب وجوبان وجوب محمولي وجهة والمقدم الاولى دون الثاني فح قد لزم وجوبان احدهما سابق والآخر لاحق غير الوجوب بشرط الوجود فلزم ثلث وجوبات وقد اجمعوا على تحقق الوجهين فقط الثالث ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة فالوجوب اذ لوحظ بالاستقلال فهو محمول واذا لوحظ لا بالاستقلال فهو جهة واذا كان الفرق بينهما بحسب الملاحظة فقط فلا معنى للقول بان ما هو محمول سابق وما هو جهة لاحق ثم قال ان كل ممكن فانما له قبل جعل الجاعل جهية تقديرية كما للمستحيلات ثم بعد الجعل ينقلب تلك المهية الى جهية حقيقية وليس يتصور ذلك في المستحيلات فاذن ما اسهل لك ان تجعل الوجوب السابق قبل اعتبار التقرر لمهية الممكن متعلقا بمفهومه الذي يلحظ بازاء جهية تقديرية فيكون يجب في لحاظ العقل لذلك المفهوم بايجاب الجاعل ان ينقلب من جهية تقديرية الى جهية حقيقية فيجعل المهية الحقيقية فيتصف لوجوب التقرر بحسب الاستناد الى الجاعل والتعلق به ويتصف ايضًا بوجوب الوجود بالاستناد اليه فيصير محكومًا عليه بالوجود ويعبر عنه بالوجوب السابق ثم يعرض الوجود بحسب التقرر والوجود حال التقرر والوجود ويسمى الوجوب اللاحق وفيه ان هذا تجويز لاتصاف امر تقديري بصفة ثبوتية واقعية بل بصفة تاكد الوجود ولا ينبغي ان يتفوه به عاقل ولعل التحقيق ان الوجوب السابق عبارة عن وجوب صدور المعلول عن العلة بل عن وجوب كونها بحيث يجب عنها الصدور وهذا صفة للعلة لكن قد يوصف بها المعلول على طريق الوصف بحال المتعلق كما يشير اليه قول الشارح وهذا الترجيح آه وهذا هو الذي اختاره صاحب الافق المبين آخرًا حيث قال ان الوجوب السابق على تقرر مهية الممكن انما يكون بالحقيقة من اوصاف

ذات الجاعل فاذا تمت متممات المعلولية ومصححات فعلية المجعولية وجب للجاعل ان يبدع المهية ثم جعلها فتجوهرت فالعقل يلحظ المهية المتجوهرة من جود الجاعل ويقضي انها في طباعها بحيث يستدعي ان يعرض لجاعلها اولا وجوب ان يبدعها ثم هي تتقرر بابداع الجاعل اياها فتتصف بوجوب التقرر من جهة الاستناد الى الجاعل وبوجوب الايسية فتكون ايسا وهذا هو الوجوب السابق ثم يلحقها بحسب تقررها وايسها في حال تقررها وايسها وجوب لاحق فاذن من لوازم المهية كونها بحيث تجب مسبوقها بان يجب للجاعل ان يبدع شيئا هو هي بعينها واتصافها بوجوب التقرر والايس بحسب الاستناد الى الجاعل ريثما شيئيها وفعل نفسها وعروض هذا الوجوب للجاعل معناه انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه نفس مهية المعلول المجعول واذا لوحظ شان الجاعل بالاضافة الى المجعول بحسب هذا المعنى عبر عنه بالايجاب فاذن هذا المعنى وجوب باعتبار وايجاب باعتبار آخر وان المجعول من حيث هو مجعول نفس ذاته وستسمع حقيقة هذا الكلام ولينظر الناظر الى ما في كلام صاحب الافق المبين من الاضطراب فانه يجوز تارة كون الوجوب صفة اعتبارية متقدمة على وجود الموصوف وتارة انه صفة للمهية تقديرية غير واقعية ويحكم بثبوت تاكد الوجود للمهية تقديرية وتارة يقول انه من صفات الجاعل بقي ههنا كلام آخر وهو انه لا يمكن ان يكون للشيء الواحد وجوبان بالقياس الى وجود واحد مع انكم تقولون ان الشيء الواحد موجود بوجوبين سابق ولاحق واندفاعه ظاهر مما قررنا واجاب عنه صاحب الافق المبين بان الوجوبين السابق واللاحق ليس بالقياس الى شيء واحد بالحقيقة فالواجب بالوجوب السابق هو الممكن لا بشرط اتصافه بالمحمول بل ذاته بما هي تلك الذات لا بما هي ذات متقررة موجودة وبالوجوب اللاحق هو بشرط اتصافه به اعني الذات من حيث هي متجوهرة وموجودة على قياس المشروطة بشرط الوصف حتى اذا اخذ موضوع الفعلية من حيث جوهره مطلقا غير متقيد بذلك الاشتراط تفع الوجوب اللاحق والوجوبان من العوارض العقلية ومعروضاهما متمايز احدهما عن الآخر في لحاظ العقل بحسب التمائز التحشي هناك وان كانا واحدا بالذات في نفس الامر اليس اختلاف الاحكام لذات واحدة واهمال الاعتبارات افق اختلال العلم وخير لبطلان الحكمة ولا يخفى انه صريح في ان معروض الوجوب اللاحق ليس نفس المعلول بل المعروض له هو المتقيد له بالوجود ولا شك ان الوجوب الذي هو جهة القضية وقد جعله سوى الوجوب السابق موضوعها نفس المعلول لا المعلول المتقيد فقد لزم لشيء واحد بالقياس الى وجود واحد وجوبان وجوب محمولي سابقا ووجوب هو جهة القضية فلا محيص عن الاشكال هكذا افاد بعض الاعلام وقد بقي بعد كلام في هذا الباب طويناه مخافة الاطناب والاسهاب قوله فكما حق جوهر ذاته الجواز آه هذا انما

يدل على الانتهاء الى الواجب لا على ان الواجب سبحانه جاعل بنفسه والمطلوب هو هذا لاذاك وكذا ما نقل عن بهمنيار انه لا يصلح ان يكون علة الوجود الا ما هو برئ من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهو صفة للاول لا غير اذ لو كان مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان حسيا او عقليا كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما هو بالقوة شركة في اخراج الشئ من القوة الى الفعل كلام اضافي لا يفيد ما هو المطلوب اصلا كما لا يخفى وما قال بعض الاعلام قدس ان عدم قدرة العبد على الايجاد ضروري فانه لا يجوز ان من يكون كلا على مولاه يجعل شيئا او يكون له قدرة على الايجاد لا يسمن ولا يغني عن جوع لانه ان اراد ان الممكن ليس من شانه التاثير وافاضة الوجود بالنظر الى ذاته ما لم يستند الى الواجب فمسلم لكنه لا يجدي شيئا لجواز ان يكون الممكن جاعلا للشئ من حيث استناده الى الجاعل وان اراد ان الممكن ليس فيه جهة التاثير مطلقا فممنوع لم لا يجوز ان يكون الممكن مؤثرا وجاعلا من حيث استناده الى الجاعل الواجب وفرق بين صدور الممكن من الواجب سبحانه ابتداءً وصدوره عن ممكن مستند اليه تعالى واعلم ان القول بكون الخالق هو الله تعالى انما هو مذهب اهل السنة والجماعة والمعتزلة والشيعة خالفوهم في ذلك وزعموا ان للعبد قدرة مؤثرة في افعاله بلا ايجاب بل بالاختيار فالعباد مستقلون في ايجاد الافعال الا ان عند الشيعة ان قدرة العبد انما تؤثر في المعاصي دون الحسنات بناء على توهمهم ان خلق القبيح قبيح وانت تعلم ان الخلق في نفسه خير لانه اعطاء الوجود والشر انما هو الاتصاف بالمعاصي الثابتة الى ذات المتصف بها وعند المعتزلة افعال العباد كلها مخلوقة لهم ولم يعلموا ان الآيات القرآنية صريحة في اسناد خلق الافعال كلها الى الله تعالى كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله سبحانه فسبحان الذي بيده ملكوت كل شئ واليه ترجعون وانا كل شئ خلقناه بقدر فالخالق انما هو الله تعالى دون العبد وانما للعبد قدرة كاسبة لا خالقة وتفصيل هذا البحث بما لا مزيد عليه قد ذكرناه في شرح السلم واما الفلاسفة فقد نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية كما يظهر لمن تتبع كلامهم وما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تسابلوا في تعابيرهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن منافيا لما استنوا وبنوا عليه مسائلهم لا يجدي شيئا لانه ان اراد ان صدور الكل بالذات منه تعالى عندهم فلا يدل عليه كلامهم وان اراد هم سواء كان بالذات او بالواسطة فلا يكون الكل مستندا اليه تعالى ابتداءً بل تكون المعلولات الاخيرة مستندة الى المعلولات المتوسطة وهي الى العالية وقد قرر بعضهم بان الباري تعالى هو الموجود الواحد الحقيقي

بالذات وغيره ممكن صار به موجوداً واجباً لوجوب استناد الكل اليه تعالى فيلزم ان يكون وجودات الاشياء
كلها مستفادة من امر واحد هو واجب الوجود فالاشياء كلها بالنسبة اليه تعالى محدثة وهو الوجود الحقيقي المؤثر
فيها باخراجها من الليس الى الايس فوجودها انما يحصل بانتسابها اليه فلا يصلح لاسناد شئ اصلا اذ الشئ مالم يصير
موجودا بنفسه او نفس الوجود لا يصير امر آخر موجوداً فالمؤثر هو الله تعالى لا غير وهذا ايضا اقناعي لا يسكت المناظر
كما لا يخفى فافهم **قوله** فالله تعالى جاعل كل شئ آه قال بعض نظار كلام المص في جعل الكليات كلام من
وجوه الاول ان علة الشئ يكون لازماً فجاعل الكليات لازم للمهية ولوازم المهية امور اعتبارية فالواجب يكون
امراً اعتباريا وهذا في غاية السخافة لان معنى كون العلة لازمة لمهية المعلول ليس مازعم انها من الامور الانتزاعية
الممتنعة الانفكاك عنها كما هو معنى لوازم المهية التي يقال انها امور انتزاعية اعتبارية بل معناه انه يمتنع ان لا يوجد
مع وجود الشئ ضرورة ان وجود المعلول بدون العلة محال والثاني ان الكلي لا يوجد الا في ضمن الافراد فلو كان
مجعولا فاما ان يتشخص بتشخص واحد فيلزم الترجيح بلا مرجح او يتشخص بجميع التشخصات فيلزم وجود افراده الغير
المتناهية او لا يتشخص بتشخص اصلا فيلزم وجود المهية المجردة واجاب عنه ابي واستاذي قده بان المهية انما تتشخص
بنفس التقرر الصادر عن الجاعل فترجيح احد التقررات انما هو من تلقاء الجاعل عز مجده لا من تلقاء نفس طبيعة المطلقة بما هي كذلك نسبة الطبيعة المطلقة
الى جميع التقررات والتشخصات وان كانت على السواء لكن نسبة المريد الفاعل المختار اليها ليست على السواء فان ارادته مرجحة لبعض التقررات
واما عند الفلاسفة القائلين بان الواجب سبحانه فاعل بالايجاب فالمرجح لاحد التشخصات اما الاستعداد القريب للمادة او الاحوال المتفقة من
خارج كما في الماديات او نفس الحقيقة المنحصرة في فرد واحد كما في المجردات الثالث ان الشئ مالم يتشخص لم يوجد فلا يمكن ان يصدر مالم يتشخص
فصدوره صدور التشخص حقيقة والجواب انا لا ندعي جعل الكليات منفردة بل المجعول حقيقة هو الشخص وجعله
عين جعل النوع قال في القبسات اذا وجدت هوية شخصية في الاعيان او في الذهن فقد كان لا محالة ذلك
النحو بعينه وجود ذاتيات تلك الهوية بالذات ووجود عرضياتها بالعرض ومن سوغ ان يكون الطبيعة بشرط شئ
المعبر عنها بالفرد والشئ الطبيعي موجودة من دون ان تكون الطبيعة المرسلة لا بشرط شئ المعبر عنها بالكلي موجودة
بعين ذلك الفرد فقد رضي ان يحسب عند العقلاء منسلخا عن الفطرة الانسانية اوليس اذا كان الفرد موجوداً
والطبيعة ليست بموجودة لزم ان يكون الشئ مفارق جوهر ذاته ومما مع سنخ حقيقته وسيجيء لهذا مزيد تحقيق انشاء
الله تعالى **قوله** بل الافتقار في وجوده آه وذلك لان الوجود كما سبق ليس الا نفس صيرورة الذات المجعولة
جعلاً بسيطا فهو ليس الا معنى انتزاعيا ومصداق حمله على المهية ومطابق الحكم به هي نفس المهية لا امر زائد يقوم

بها انضماما او انتزاعا فليس في ظرف الوجود الا نفس المهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية ويصفها به ويحمله عليها فقولنا المهية موجودة حكاية عن نفس المهية بلا امر زائد عليها وافتقار الحكاية لما كان عبارة عن افتقار المحكي عنه فافتقار الوجود الذي هو معنى منتزع عن نفس المهية عبارة عن افتقار منشا انتزاعه وهي نفس المهية **قوله** الا ان الطبائع المرسلة آه يعني ان الكليات قابلة للوجود قبل الجزئيات بمعنى ان وجودها لا يتوقف على الامكان الاستعدادي وحركة المادة في الاستعدادات فطبيعة الحيوان بما هو حيوان مثلا ليس مما هو متعلق الذات بمادة ومدة ولا هو مرهون الوجود بالامكان الاستعدادي بل الامكان الذاتي هناك ملاك فيضان الوجود عن مدبر العالم ويقال له الوجود الالهي لانه انما هو بمحض عناية الله تعالى. واما الجزئيات المكتنفة بعلائق المادة وعوارض الطبيعة فهي وان كان وجودها ايضا بعناية الله تعالى الا انها تتوقف على الامكان الاستعدادي وحركة المادة في الاستعدادات فمصحح استناده الى الله تعالى استدعاء الطبيعة الجزئية واستعداد المادة المنفعلة ولذا لا يقال لها الوجود الالهي وليس المراد بقولنا ان الكليات لها وجود الهي وانها موجودة قبل الكثرة ان الكليات موجودة مع قطع النظر عن التشخصات بل المراد ان الكليات اذ هي لا تتوقف على وجود جزئي معين وشخص خاص يوجد قبل ذلك الشخص فالانسان مثلا موجود قبل وجود زيد لا بمعنى ان الانسان المجرد من غير ان يوجد في مادة يوجد قبل وجود زيد بل بمعنى ان وجود الانسان لا يتوقف على وجود زيد بل يمكن بوجود عمرو قبله وهكذا لا يتوقف على وجود عمرو بل يمكن ان يوجد بوجود بكر وقس على هذا فالكليات قديمة والجزئيات حادثة بتوارد الامكانات الاستعدادية وحركة المادة الاسطقسية في الاستعدادات ومن العجائب في هذا المقام ما قال بعض الاعلام في حاشية على شرح الهداية الاثيرية ان الطبيعة في نفسها واحدة لكنها صالحة لان تتعدد وتتكثر بنفسها بحيث تكون في كل نحو من انحاء الوجود شخصا فالوجودات التي توجد بها المهية حين هي متكثرة واذا انتسب الوجود الى المهية بنفسها فهو واحد فالطبيعة هي بنفسها موجودة بوجودات وموجودة بوجود واحد والوجود الواحد المنتزع حاله كحال المهية في صلوحه لان يكون كثيرا فالمهية المطلقة موجودة بوجود مطلق والمهية بما هي كثيرة موجودة بوجودات كثيرة هي الاشخاص فالوجود المطلق الذي به موجودية المهية بنفسها يسمى وجودا الهيا والوجودات الخاصة التي بها وجدت المهية عند التكثر يسمى وجودا طبيعيا وهذا الوجود الطبيعي وان كان من لوازم الوجود الالهي لكن للوجود الالهي تقدم عليه بالذات فلو عدم الاشخاص وانتفى الوجود الطبيعي لا يضر في بقاء الوجود الالهي وان استلزم انتفاءه استلزام اللوازم المتاخرة عن الذات ولا يخفى ان هذا الكلام صريح

فی ان المہیۃ توجد بوجودین احدہما الوجود المطلق وثانیہما الوجودات الکثیرۃ فلا یخلو اما ان تکون المہیۃ المطلقۃ الموجودۃ بالوجود المطلق متحققا مع قطع النظر عن التشخصات فیلزم وجود المہیۃ المجردۃ عن التشخصات فی نفس الامر ووجود الشئ مجردا عن التشخص لیس لہ معنے اصلا ضرورۃ ان الوجود مساوق للتشخص نعم یمکن ان یلحظ الشئ مع قطع النظر عن التشخص لکن ہذا الوجود انما ہو فی ظرف اللحاظ فقط واما ان تکون فی ضمن الفرد الخاص والتشخص المخصوص فظاہر انہ لا معنی ح لوجودہا بدون التشخص فلا تکون موجودۃ بالوجود المطلق واما ان تکون موجودۃً فی ضمن الفرد المبہم وہو ایضا باطل اذ لا معنی لوجود المبہم بما ہو مبہم فی الخارج اصلا واما قولہ فلو عدم الاشخاص فان اراد بہ ان انعدام الاشخاص وانتفاء الوجود الطبیعی راسا لا یضر فی بقاء الوجود الالٰہی فہذا بط قطعا اذ من الضروریات انہ لو عدمت الاشخاص طرًّا وانتفی الوجود الطبیعی راسا لا یبقی الوجود الالٰہی اذ الوجود الالٰہی لا یمکن الا فی ضمن الوجود الطبیعی غایۃ الامر انہ لا یتوقف علی الوجود الخاص والاستعداد المخصوص وان اراد ان انعدام الاشخاص وانتفاء الوجود الطبیعی فی الجملۃ لا یضر فی بقاء الوجود الالٰہی فمسلم لکنہ لا یجدیہ نفعا اذ لا یلزم منہ ان یکون المہیۃ المطلقۃ موجودۃ بالوجود المطلق ثم بعد القول بان انعدام الاشخاص وانتفاء الوجود الطبیعی لا یضر فی بقاء الوجود الالٰہی القول باستلزام انتفائہ استلزام اللوازم المتاخرۃ عن الملزومات مما لا یدری محصلہ وذلک لان انتفاء الوجود الطبیعی اذا کان مستلزما لانتفاء الوجود الالٰہی فلا معنے لکون انتفاء الوجود الطبیعی غیر ضار فی بقاء الوجود الالٰہی ولعل لکلامہ وجہا لا احصلہ ولیعلم انہ قال ہذا البعض من الاعلام فی حاشیۃ علی حواشی شرح المواقف ان نفس الطبیعۃ صالحۃ لان توجد مشترکۃ ومتمایزۃ والمرتبتان مختلفتان فی الاحکام و ممکنتان محتاجتان الی الجاعل فالجاعل یجعلہما ویقررہما وکلاہما موجودان فی الخارج المطلق بوجود مطلق - و الخاص بوجود خاص فوجود المرتبۃ الاولی یسمی وجودًا الٰہیا ووجود المرتبۃ الثانیۃ یسمی وجودًا طبعیا وہذا مما یقضی بہ العجب لانہ صریح فی ان جعل الطبیعۃ مغائر لجعل التشخص فیلزم جعل الطبیعۃ مرتین مرۃ بنفسہا ومرۃ فی ضمن التشخص وہذا بط قطعا لان التشخص لو کان فی الخارج مرکبا عن المہیۃ والتشخص فالمجعول کون المہیۃ متشخصۃ و لو کان عبارۃ عن المہیۃ المتمایزۃ بنحو الوجود فجعل المہیۃ غیر جعل التشخص ایضا وکذا لو کان مرکبا عقلیا لان جعل الکل ہو بعینہ جعل الاجزاء العقلیۃ لاتحادہما جعلا ووجودًا وبالجملۃ المہیۃ المطلقۃ ما لم تتخصص بواحد من التشخصات لم تصدر عن الجاعل اصلا فالمجعول لیس نفس الطبیعۃ المطلقۃ بما ہی کک بل المجعول انما ہی الطبیعۃ من حیث التعین والوجود فلا یمکن کون الطبیعۃ المطلقۃ مجعولۃ الا فی ضمن الاشخاص ولا یتصور کونہا مجعولۃ قبل

جعل الاشخاص ولو قبله بالذات كما زعمه ثم ان القول بكون الطبيعة مجعولة بجعل مغائر لجعل التشخص لا يصلح على
القول بالجعل البسيط ولا على القول بالجعل المركب اما على الاول فلان المهية حين تقررها باقاضة الجاعل تكون
متشخصة ومتعينة بلا زيادة شي عليها وبلا انضمام امر اليها فهي بنفس ذاتها بلا زيادة حيثية مصداق للوجود والتشخص
جميعًا فجعلها هو جعل التشخص بعينه واما على الثاني فلانه لو كان جعل الطبيعة المطلقة متقدما على جعل التشخص فلابد
من ان يتعلق الجعل اولا بالمهية ثم بالتشخص من حيث هو تشخص و التشخص على هذا التقدير عبارة عن المهية المعروضة
للوجود فاما ان يكون المجعول نفس المهية والمجعول اليه الوجود المطلق فيكون جعل التشخص عبارة عن ضم الكلي
الى الكلي وهو غير مفيد للهذية كما تقرر عندهم ويشهد به البديهة ايضا او يكون المجعول نفس المهية والمجعول اليه
الوجود الخاص وهذا ايضا باطل اذ الوجود على هذا التقدير يكون من العوارض القائمة بالمهية وخصوصية العارض
فرع خصوصية المعروض اذ يكون متعلق الجعل المهية التي تخصصت وتشخصت قبل عروض الوجود وقيامه بها
فلا يكون عروض الوجود مشخصا لها وايضا لو كان جعل المهية مغائرًا لجعل التشخص ومتقدما عليه فاما ان تكون المهية
متشخصة بهذا الجعل المتقدم ام لا على الاول لا معنى لجعلها مرة اخرى وكونها متشخصة بتشخص آخر وعلى الثاني
يلزم وجود المهية المجردة وبالجملة كلام هذا البعض من الاعلام اجل من ان يناله الفهم القاصر **قوله** كالزمان
نفسه آه يعني ان مثل الكليات مثل الزمان نفسه ومحله اعني الحركة الدورية السرمدية وحامل محله اعني الفلك
المحدد للجهات وكالجواهر المجردة المرتفعة عن افق الزمان فان المذكورات كلها قديمة وليست كالجزئيات
المرهونة بايدى الامكانات الاستعدادية وحركة المادة الاسطقسية الاستعدادات فليس حال الكليات كحال
الشئ الطبعي المكتنف بعوارض المادة وعوائقها وعلائقها فانه يتوقف على استعدادات المادة وهذا الكلام
من الشارح ماخوذ عما قال في القبسات القدم الذاتي هو كون الفعلية لا يسبقها ليسية القوة والبطلان والوجود
لا يسبقه ليسية العدم والسلب سبقا بالذات اصلا وملاكه وجوب الذات والوجود وجوبا بالذات كما الحدوث
الذاتي ملاكه جواز الذات وطباع الامكان بالذات والقدم الدهري ويعبر عنه بالازلية السرمدية هو كون الوجود
الحاصل بالفعل غير مسبوق بالعدم الصريح في متن الدهر بل ازلى الحصول في حاق الواقع والقدم الزماني
هو كون الشئ الزماني غير متخصص الوجود بزمان ما مسبوق من جهة المبدء بزمان العدم بل مستمر الحصول في امتداد
الزمان كله فلا يكون لزمان وجوده اول زماني وملاكه الاستغناء عن التعلق بالامكان الاستعدادي وحركة المادة
في الاستعدادات على خلاف الامر في الحدوث الزماني فانه عبارة عن اختصاص وجود الشئ بزمان مسبوق

من جهة المبدء بزمان العدم وملاكه علاقة الامكان الاستعدادي وحركة المادة في الامكانات الاستعدادية وما لا يكون زمانيا كالزمان ومحله وحامل محله والجواهر المجردة مثلاً لا يصح ان يكون قديما زمانيا او حادثا زمانيا اصلا لان وجوده لا يكون في زمان حتى يصح ان يقال ان وجوده في جميع الازمنة او في زمان ما بخصوصه فلو قيل هل الزمان او الفلك الاقصى او العقل المفارق مثلا قديم زماني او حادث زماني كان هذا من القول و كان الجواب سلب الطرفين جميعا لانه خارج عن هذا الجنس فوزانه وزان قول من يقول هل العقل المجرد موجود في جميع الامكنة او في هذا المكان بخصوصه بل الصحيح ان يقال هل شيء من ذلك قديم دهري او حادث دهري انتهى وفي هذا الكلام كلام من وجوه والتعرض له يقتضي خروجا عن المقام **قوله** ومن ثمه تسمعهم يقولون آه قال الشيخ في المقالة الخامسة من آلهيات الشفاء الحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من الوجود الطبعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان وجوده بما هو حيوان بعناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية وهذا ينافي ما قال في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من الفن الثاني من قاطيغورياس الشفاء بكون الاشخاص الجوهرية اقدم من الانواع والانواع من الاجناس وذكر هناك ان الاشخاص هي الجواهر الاولى والانواع هي الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة لا بمعنى ان معنى الجوهرية مختلف فيها لانه مقول على الكل بالتساوي لا بالتشكيك بل بمعنى ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية لانها اول من جهة الوجود ومن جهة الكمال والفضلية وكذلك الانواع بالنسبة الى الاجناس وهذا صريح في ان الاشخاص اقدم وجودا من الانواع والانواع من الاجناس فالوجود والقوام اولا وبالذات انما يكون للاشخاص ثم للانواع للاجناس فيكون الاشخاص بحسب تشخصاتها مبدءا للانواع والانواع بحسب فصولها المقومة علة للاجناس وقال ايضا في الالهيات الشفاء ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه من وجود انواعه ما يوضع تحته فهي اسباب وجوده وليس هو سببا لوجودها ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسمية التي بمعنى المادة وان كانت قبليته لا بالزمان بل بالذات بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل اليه الحكم بهذا وغاية ما يمكن ان يقال في التطبيق بين كلماته ما يفهم من كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان تقدم الانسان على الحيوان وعليته له على ان يكون الانسان في العين علة للحيوان في الذهن وان كان وجود الحيوان

فی الذہن متقدما علی تصور الانسان وذلک علی ان یکون نسبۃ الوجود الیہ احق من نسبۃ ماینذرج تحتہ لکون نسبۃ الیہ کنسبۃ جزء الشیٔ الی ذلک الشیٔ فلاینافیہ ماذکرہ من نفی سببیۃ لہ فالجسم بمعنے المادۃ متقدم علی الانسان مثلاً تقدما بالسببیۃ لان لہ وجوداً محصلاً قبلہ وبمعنی الجنس متقدم علیہ بالاحقیۃ وہذا من قبیل التقدم بالمہیۃ وفیہ انہ یبقی الکلام فی ان الانسان فی الاعیان سبب للحیوان فی العقل لجواز انفکاک کل منہما عن الآخر لامکان ان یتصور الحیوان من دون کون الانسان فی الاعیان وکون الانسان فیہ من دون تصور الحیوان وسیجیٔ لہذا المبحث مزید تحقیق انشاء اللہ تعالی قولہ وتحریر محل النزاع آہ لاخلاف لاحد فی ان الحقائق الممکنۃ موجودۃ ومتحققۃ فی نفس الامر وان تحققہا فی الواقع لیس تابعاً لاعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع ولاریب یعنی فی ان الممکنات لاتتحقق فی نفس الامر بلا علۃ جاعلۃ وان اثر تلک العلۃ لابد وان یکون متحققاً فی الواقع مع قطع النظر عن الاعتبار والانتزاع فلایخلو اما ان یکون الوجود زائداً علی المہیات الممکنۃ عارضاً لہا فی الواقع انضماماً او انتزاعاً اولایکون الوجود زائداً علیہا فی نفس الامر ولاقائماً بہا انضماماً او انتزاعاً بل یکون الوجود منتزعا عن نفس المہیۃ بلازیادۃ حیثیۃ اصلا ولایکون للوجود عروض للمہیۃ فی نفس الامر کما لیس للانسانیۃ عروض فی نفس الامر لذات الانسان فعلی الاول یکون اثر الجعل خلط المہیۃ بالوجود ویکون جعل المہیۃ عبارۃ عن تصییر العلۃ المہیۃ موجودۃ ای معروضۃ للوجود ومخلوطۃ بہ فی نفس الامر فتعین القول بالجعل المرکب وعلی الثانی لایکون فی نفس الامر الانفس المہیۃ من دون امر زائد علیہا فلایتصور علی ہذا التقدیر خلط شیٔ بشیٔ ولاعروض شیٔ بشیٔ فیکون اثر الجعل نفس المہیۃ لاخلطہا بعارض ہو الوجود فتعین ح القول بالجعل البسیط فلابد لتحقیق ہذا المبحث من تحقیق امر الوجود فنقول لاریب فی ان العقل ینتزع عن الموجودات معنی بدیہیاً یعبر عنہ بہستی ولا ان لہ فی الواقع مصداقاً لحملہ مصححاً لانتزاعہ متحققاً فی نفس الامر بلا اعتبار معتبر وفرض فارض والا لکانت الحکایۃ عنہا بالوجود وانتزاعہ عنہا بمحض الاختراع وہو سفسطۃ محضۃ فاما ان یکون منشاء انتزاعہ ومصداق حملہ نفس الحقیقۃ التی ینتزع ہو منہا بلا امر زائد علی نفس حقیقتہا اویکون منشاء انتزاعہ ومصداق حملہ امرا زائداً علیہا والثانی باطل قطعاً لان ذلک الامر الزائد اما عارض للحقائق او منفصل عنہا فان کان عارضاً یکون متاخراً عن تقررہا ضرورۃ تاخر العارض ای عارض کان عن تقرر المعروض فلایکون مصداقاً للوجود بل متاخراً عن مصداق الوجود وان کان منفصلاً عنہا فاما ان یکون منشاء انتزاع الوجود علاقۃ وارتباط بینہا وبین ذلک المنفصل اولا علی الثانی لامعنے لانتزاع الوجود عن المہیۃ بل انما ینتزع عن ذلک المنفصل فلاتکون المہیۃ

ويساق الكلام في منشار انتزاع الوجود عن ذلك المنفصل وعلى الاول يكون ذلك التعلق والارتباط متاخرا عن وجود الممكن اذ التعلق والارتباط من المعاني النسبة التي يتوقف تحققها على وجود الحاشيتين فلا يمكن ان يكون ذلك التعلق والارتباط مناطاً للموجودية ومصداقا للوجود ثم ان ذلك التعلق والارتباط لما كان امرا انتزاعيا لا يكون له تحقق في الواقع الا بمنشاء الانتزاع فيجري الكلام في ذلك المنشاء وينتهي بالآخرة اما الى نفس المهية او الى امر انضمامي اذ على تقدير كونه انتزاعيا يجري الكلام في منشائه فمصداق الوجود ومنشاء انتزاعه ذوات الحقايق وانفسها اذ على تقدير كونه انضماميا لا بد من ان يكون ذلك الامر المنضم فرعا لوجود الموصوف اذ لا معنى لانضمام شيء الى ما ليس بشيء فيكون للمهية قبل الوجود وجود وهو مع بطلانه بالبديهة يبطله ان ذينك الوجودين ان كانا متحدين يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كانا متغائرين جرى الكلام في الوجود السابق وهكذا فيلزم التسلسل وايضا الوجود على تقدير كونه صفة منضمة الى المهية يكون قائما بها حالا فيها فلا يخلوا اما ان يكون صورة او عرضا ضرورة ان الحال منحصر في الصورة والعرض كما ان المحل منحصرة في المادة والموضوع والاول بط قطعا اذ الوجود ليس صورة مقومة لشيء والثاني ايضا باطل اذ على تقدير كونه عرضا يكون محتاجا الى موضوعه فيكون متاخرا عنه بحسب الوجود فيكون في مرتبة وجود موضوعه معدوما وايضا على تقدير كونه امرا منضما الى المهية يكون تشخصه مستفادا عن تشخص محله لما تحقق عندهم ان تشخص الحال فرع تشخص المحل فيكون المحل متشخصا قبل الوجود مع ان الوجود والتشخص متساوقان فان قلت قد صرح المحقق الطوسي في التجريد بان قيام الوجود بالمهية من حيث هي هي يقال ان كان المراد بالمهية من حيث هي هي نفس المهية بلا شيء زائد عليها فلا يخلوا اما ان تكون المهية في تلك المرتبة المتقدمة على قيام الوجود بها ذاتا او لا على الثاني هي لا شيء محض فلا معنى لقيام الوجود بها وعلى الاول تكون قبل قيام الوجود بها منشاء لانتزاع الوجود فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام الوجود بها اذ معنى قيام الوجود بها كونها مصداقا له ومصحا لانتزاعه وان كان المراد بالمهية من حيث هي هي المهية المعروضة لتلك الحيثية في الذهن حتى يكون المعنى ان الوجود قائم بالمهية المعروضة لتلك الحيثية بان تكون تلك الحيثية قيدا لمعروض الوجود او شرطا لقيام الوجود بها او يكون ظرف قيام الوجود بالمهية هو اللحاظ الذهني الذي هو ظرف عروض تلك الحيثية فهذا بط قطعا لان قيام الوجود بالمهية واتصافها به على تقدير كونه زائدا عليها عارضا لها في نفس الامر هو موجوديتها في نفس الامر ولا شك ان موجودية المهية في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروضة لحيثية ذهنية في لحاظ الذهن ولا مشروطة بحيثية ذهنية ولا منوطة بلحاظ الذهن فموجودية المهيات ليست مرهونة

بلحاظ اللاحظ وبهذا ظهران ما اشتهر فيما بين المتاخرين ان الوجود زائد على المهيات الممكنة في العقل ليس بشئ اذ معنى الوجود الذي يتصف به الذهن المهية في مرتبة الحكاية معنے قائم بالذهن لا بالمهية وايضا يلزم انه مالم يوجد المهية في الذهن لم يصر موجوداً خارجيا وهو باطل قطعًا واذا ثبت ان الوجود ليس امراً زائداً على المهية عارضا لها في نفس الامر انضماما او انتزاعًا فالوجود عبارة عن حكاية نفس الذات واذا كان حكاية عن نفس الذات ومجعولية الحكاية عبارة عن مجعولية مصداقها فمعنے جعل المهية موجودة جعل مصداقه الذي هي نفس الذات فالمجعول في الواقع نفس المهية وهي اثر الجعل بالذات فثبت ان الحق هو الجعل البسيط ويحكى عنه بالجعل المؤلف فان الجاعل جعل نفس المهية ويحكى عنه بان الجاعل جعلها موجودة فقولنا الانسان انسان اوحيوان او ناطق او موجود مثلاً حكايات عن نفس الذات المتقررة بجعل الجاعل ولا يحتاج صدق تلك الحكايات الى جعل آخر بخلاف صدق قولنا الانسان قائم او كاتب لان صدق الحكاية منوط بمصداقها اعني المحكي عنه ومصداق تلك الحكايات نفس ذات الانسان ومصداق الحكاية بالقيام والكتابة ليس نفس ذات الانسان فجعل نفس ذات الانسان هو جعل الحكاية بالانسانية والحيوانية والناطقية والوجود لان جعل الحكاية عبارة عن جعل المحكي عنه وان كان مفهوم جعل الحكاية من حيث انها موجودة في الذهن مغائر الجعل المحكي عنه لكن صدق الحكاية ليس منوطاً بهذا الجعل المغائر لجعل المحكي عنه وظاهر ان جعل ذات الانسان ليس هو نفس جعله قائما او كاتبا ضرورة انهما ليسا بحكايتين عن نفس ذات الانسان بل يحتاج صدق الحكاية بالقيام والكتابة الى جاعل يجعل الانسان قائماً او كاتباً فيتخلل هناك جعل مستانف بين المهية والعوارض وعلى ما قررنا ينبغي ان يحمل ما استدل عليه صاحب الاشراق على حقيقة الجعل البسيط حيث قال الوجود من الاعتبارات العقلية فلا يكون من الفاعل الا نفس المهية العينية ولو كان الوجود هو ما من الفاعل فاما ان لم يفده شيئاً زائداً فهو كما كان او افاد فكان للوجود وجود لا الى نهاية اذ حاصله ان الوجود ليس عارضاً للمهية في نفس الامر بل هو اعتبار عقلي كما ان الانسانية ليست عارضة لمهية الانسان في نفس الامر بل هي اعتبار عقلي يعتبرها العقل باخذ مفهوم الانسان مع معنے المصدرية وليس في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية والاعتبار العقلي مهية معروضة ووجود عارض او انسانية عارضة وانسان معروض فلا يكون من الفاعل الا نفس المهية العينية لا الوجود لانه اعتبار عقلي ولا الاتصاف اذ لا اتصاف في الواقع ولو كان الوجود هو ما من الفاعل فاما ان لا يفيد الفاعل الوجود شيئا زائدا اي عروضاً للمهية وقياماً لها بان لا يجعله عارضاً للمهية وقائما بها فالوجود كما كان قبل الجعل ليس عارضاً

للمهية ولاقائما بها فلا يكون عروض الوجود للمهية ولاقيامه بها اثر الجعل مع انه قد فرض انه هو ما من الفاعل او
يفيد الفاعل الوجود شيئا ما اي عروضا للمهية وقياما بها فيلزم ان يكون للوجود وجود فيكون وجود الوجود ايضا
عارضا لها وقائما بها فيلزم تسلسل الوجودات فان قال قائل الوجود عارض انتزاعي فلا وجود له في الخارج
وانما الوجود لمنشأ انتزاعه فلا يلزم المهية في الامور الموجودة في الخارج والتسلسل في الامور الانتزاعية ينقطع
بانقطاع الاعتبار يقال الوجود على تقدير كونه زائدا على المهية عارضا لها في نفس الامر لا يمكن ان يكون منتزعا
عن نفس المهية فلا بد من تحققه في نفس الامر اما بنفسه او بمنشأ انتزاعه فيكون منشأ انتزاعه عارضا للمهية في
نفس الامر هو ما به موجودية المهية فيلزم التسلسل وصاحب الافق المبين لما لم يتعمق في كلامه اعترض عليه بوجهين
الاول ان الانتزاعيات الذهنية والعينيات الخارجية والاتصاف بالاعتبارات العقلية والتلبس بالاوصاف العينية سواسية في الاحتياج
الى الفاعل فلا يصح قوله الوجود من الاعتبارات العقلية فلا يكون من الفاعل الا نفس المهية العينية فان كون الوجود من الاعتبارات العقلية
لا يستلزم ان لا يكون هو من الفاعل لان لا يكون الاتصاف من الفاعل لا يصح تصور يكون من الفاعل على المهية العينية والجواب عنه ان الانتزاعيات
الذهنية على قسمين الاول انتزاعي ذهني لا يزيد على نفس الذات المنتزع عنها بما هي كك اصلا كمفهوم الانسان
المنتزعة عن نفس ذات الانسان والثاني انتزاعي ذهني زائد على ذات المنتزع كالفوقية المنتزعة عن السماء
والكلية المنتزعة عن ذات الانسان ولكل من القسمين نحوان من التقرر والوجود الاول تقرر الانتزاعي بنفس
تقرر منشأ انتزاعه والثاني تقرره في الذهن بعد الانتزاع والانتزاعيات بالنحو الثاني من التقرر مهيات
واقعية في انفسها مجعولة بجعل وراء جعل مناشيها وبالنحو الاول منه مجعولة بعين جعل مناشيها فهي بما هي
حكايات عن مناشي انتزاعها مجعوليتها هي مجعولية مناشيها لا غير والوجود انتزاعي من القسم الاول فلا يكون
بما هو حكاية اثر الجاعل بالذات بل لا يكون اثر الجاعل بالذات في هذا النحو من تقرره الا مصداقه الذي هو نفس
المهية العينية اي المهية الواقعية النفس الامرية سواء كانت في الخارج او في الذهن فالوجود من حيث انه حكاية
امر عقلي ليس اثرا بالذات لجاعل المهية وانما اثره بالذات نفس المهية دون حيث انها حقيقة من الحقايق
موجودة بنفسها في الذهن اثر لجعل آخر وراء جعل المهية التي هي حكاية ذهنية عنها فغرض صاحب الاشراق
ان الوجود من القسم الاول من قسمي الانتزاعي فلا يكون من حيث انه اعتبار عقلي وحكاية ذهنية اثر الفاعل
المهية وانما يكون اثر الفاعل المهية العينية التي هي مصداق الوجود فقول صاحب الافق المبين ان الانتزاعيات
الذهنية كالعينيات الخارجية في الاحتياج الى الفاعل فمسلم لكن صاحب الاشراق لا ينفي احتياج الموجودات

الذهنية والانتزاعيات العقلية الى الفاعل وكيف نظن انه يعتقد كون الموجودات الذهنية والانتزاعيات العقلية واجبة بالذات غير محتاجة الى الفاعل ولا يضره احتياج الانتزاعيات الذهنية من حيث انها حقائق موجودة في الذهن بالذات الى الجاعل في احتياجه شيئا فان عرضه ان الوجود بما هو حكاية ذهنية وموجود ذهني في مرتبة الحكاية ليس اثر الجاعل بالذات ولا محتاجا اليه بالذات بل معنى كونه اثر الجاعل ان مصداقه وهو نفس المهية العينية اثر الجاعل حقيقة وان اراد ان الانتزاعيات الذهنية بما هي حكايات عن مناشي انتزاعها كالعينيات الخارجية في الاحتياج الى الفاعل فهو مع بل ظاهر البطلان فان الانتزاعيات الذهنية بما هي حكايات انما معنى احتياجها الى الجاعل الفاعل ان مناشي انتزاعها محتاجة اليه اما بحسب ماهياتها او في اتصافها بالوجود واما العينيات الخارجية فمعنى احتياجها الى الفاعل انها انفسها محتاجة اليه بحسب ماهياتها او في اتصافها بالوجود ولما كان الوجود بما هو حكاية امرا عقليا كان معنى احتياجه الى الفاعل احتياج مصداقه اليه ومعنى كونه اثر الجاعل ان مصداقه اثر الجاعل فلا يكون من الفاعل الا نفس المهية الواقعية التي هي مصداق الوجود وبهذا ظهر ان ما قال ان الاتصاف بالاعتبارات العقلية كالتلبس بالاوصاف العينية ليس بشيء كما لا يخفى على المتامل الثاني ان الوجود امر انتزاعي ليس موجودا في الخارج ومعنى كون المهية عينية ليس هو ان وجود المهية موجود في الخارج بل معناها صحة ان ينتزع عنها الوجود في الاعيان والقائلون بالجعل المؤلف يقولون ان كون المهية بحيث يصح ان ينتزع عنها الوجود في الاعيان اثر الفاعل وليس مذهبهم ان اثر الفاعل نفس الوجود حتى يقال ان الفاعل ان افاد الوجود وجودا زائدا لزم ان يكون للوجود وجود وان لم يفد فالوجود كما كان ولا ان اثر الفاعل نفس المهية المنتزع عنها حتى يلزمهم القول بالجعل البسيط ولا نفس حقيقة صحة الانتزاع حتى نظن ان نفس حقيقة صحة الانتزاع مهية من المهيات فالقول بكونها اثر الفاعل يؤل الى القول بالجعل البسيط والجواب ان مقصود صاحب الاشراق ان اثر الفاعل نفس المهية النفس الامرية من دون امر زائد عليها اصلا كيف ولو لم يكن اثر الفاعل نفس المهية بل كان اثره امرا زائدا عليها فاما ان يفيد الفاعل ذلك الامر الزائد وجودا وقياما بالمهية فيكون لذلك الامر الزائد الذي هو الوجود على هذا التقدير وجود ولا مساغ على هذا التقدير للقول بان معنى كون المهية عينية صحة ان ينتزع عنها الوجود في الاعيان بل معنى كون المهية عينية على هذا التقدير ان المهية قد عرضها عارض زائد عليها في نفس الامر وجعلها الجاعل معروضة للوجود في نفس الامر فيكون اثر الجاعل تلك الصفة المنضمة لا كون المهية بحيث يصح ان ينتزع عنها الوجود واما ان لا يفيد الفاعل ذلك الامر الزائد وجودا وقياما بالمهية فلا تكون المهية متصفة بالوجود في الواقع ولا يكون للوجود عروض للمهية في نفس الامر فلا سبيل ح الى القول بالجعل المؤلف فما قال

صاحب الافق المبين ان كون المهية عينية انما معناه صحة ان ينتزع عنها الوجود في الاعيان والمشائية تضع ان ذلك اثر افادة الفاعل لا نفس المنتزع ولا المهية المنتزع عنها ولا نفس حقيقة صحة الانتزاع ليس لشئ فان نهار القول بالجعل المؤلف على كون الوجود صفة عارضة زائدة عليها في نفس الامر فمذهب المشائية ان الجاعل يجعل المهية معروضة لتلك الصفة الزائدة فليس اثر افادة الفاعل عندهم كون المهية بحيث يصح ان ينتزع عنها الوجود فان هذا المفهوم الانتزاعي لا يمكن ان يكون اثر افادة الفاعل ومنشائه ومصداقه عندهم ضم تلك الصفة الى المهية لا كون المهية بحيث يصح ان ينتزع عنها الوجود ولعلك قد علمت مما ذكرنا ان ما قال صاحب الاشراق في غاية القوة والمتانة وما اورد عليه صاحب الافق المبين في نهاية الرخاوة والسخافة فتامل وتنزل قوله والوجود والاتصاف اثر بالعرض هذا مطابق لما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان مذهب الاشراقيين ان الجعل متعلق ابتداء بنفس المهية لا بكونها هي ولا بكونها موجودة ثم العقل ينتزع عنها كونها هي وكونها مجعولة فالمهية مجعولة في ذاتها بمعنے ان نفسها تابع للجعل وان صح ان يقال ايضا وجوده تابع له كما ان عند من يجعل اثر الجاعل هو الاتصاف بالوجود يصح ان يقال جعلها الجاعل متصفا بالاتصاف بالوجود او متصفا بالاتصاف بذلك الاتصاف فكان الاثر الاولى عندهم هو الاتصاف لا بمعنے انه جعله شيئا بل جعله في نفسه والاتصافات الاخر مترتبة عليه كذلك الاثر الاول عند الاشراقية هي المهية لا بمعنے جعلها اياها او غيرها بل جعلها في نفسها وصحة انتزاع الاتصاف مترتب عليه والحاصل ان اثر الجاعل بالذات والصادر الاول عند الاشراقية هي نفس المهية ثم الوجود والاتصاف الى سائر المراتب المنتزعة اخيرا صدوا وربالتبعية بنفس ذلك الجعل وعند المشائية نفس الاتصاف بالوجود والاتصافات الاخر صدوا وربالتبعية بنفس ذلك الجعل المتعلق بالاتصاف بالوجود فان الجعل البسيط المتعلق بالذات بنفس المهية متعلق بالعرض بما ينتزع عنها نفسها كالوجود والاتصاف بالوجود وغيرها من المراتب المنتزعة عنها فان تقرر المهية هو التقرر لتلك المنتزعات بالعرض وان كان لصور تلك المنتزعات في الذهن تقرر آخر مغاير لتقرر المهية بحسبه يتعلق به جعل آخر بسيط مغاير للجعل البسيط المتعلق بالمهية وكذلك الجعل المؤلف المتعلق باتصاف المهية بالوجود في الواقع بالذات متعلق بالعرض بما ينتزع عن ذلك الاتصاف الواقعي كالاتصاف بذلك الاتصاف وغيرها من المراتب المنتزعة فان واقعية تلك المراتب انما هي واقعية منشائها الذي هو ذلك الاتصاف الواقعي عندهم وبهذا ظهر ان ما قال صاحب الافق المبين معترضا على المحقق الدواني انه اذا لوحظ الوجود على ان يصلح متعلقا للجعل البسيط اي الموجودية من حيث

انہا مفہوم ما لا بمعنے ان المہیۃ موجودۃ ربما تتعلق بہ جعل البسیط مباین للجعل البسیط المتعلق بالمہیۃ ولا یترتب علیہ
علی سبیل اللزوم البتۃ وفصلہ فی الحاشیۃ المتعلقۃ علی قولہ مباین للجعل البسیط آہ بان الجعل البسیط للمہیۃ
لا یصح ان یکون جعلاً للوجود والاتصاف وبالجملۃ للہیئۃ الترکیبیۃ الملحوظۃ بالذات من حیث انہا مفہوم اذ
المہیتان المتباینتان یمتنع اتحادہما جعلاً فان الاتحاد فی الجعل لا یتصور الا بین المتحدین فی الوجود بل المتحدین
فی الحقیقۃ فالوجود والاتصاف مثلاً لا یتصور حقیقتہ فی ظرف ما الا بان یتعلق بہ جعل بسیط مباین للجعل البسیط
مباین للجعل البسیط المتعلق بالمہیۃ وذلک الجعل البسیط المباین لا یترتب علی الجعل البسیط المتعلق بالمہیۃ
علی سبیل اللزوم اذ لیس بینہما علاقۃ امتناع الافتراق بل کثیرا ما یصح الافتراق لیس بشیء اذ لیس مراد المحقق
الدوانی ان الوجود والاتصاف المنتزع الی آخر المراتب تقررہما الذہنیۃ المغایرۃ وتقرر مناشیہا حاصلۃ بنفس
الجعل المتعلق بالمہیۃ حتی یرد انہا مباینۃ للمہیۃ والمہیتان المتباینتان یمتنع اتحادہما جعلاً وان تلک المنتزعات
الذہنیۃ المتقررۃ فی الذہن مجعولۃ بجعل مباین لجعل المہیۃ غیر مرتب علی جعل المہیۃ علی سبیل اللزوم بل
مرادہ ان تلک المنتزعات بحسب تقررہا الواقعی بتقرر مناشیہا مجعولۃ بین جعل المہیۃ المنتزعۃ تلک المنتزعات
عنہا ولا استحالۃ فی تعلق جعل واحد بالمہیتین المتباینتین بان یکون ذلک الجعل متعلقا باحدہما بالذات
وبالاخری المنتزعۃ عنہا نفسہا بالعرض وانما الممتنع تعلق جعل واحد بالذات بمہیتین متباینتین بان یکون لکل
منہما تقرر مباین متمایز عن تقرر الاخری فافہم ولا تخبط **قولہ** ہو الاتصاف من حیث ہو غیر مستقل آہ اعلم
ان اتباع المشائیۃ فقد ذہبوا الی ان الوجود صفۃ زائدۃ علیہا عارضۃ لہا فی نفس الامر فالمہیۃ عندہم معروضۃ
للوجود مخلوطۃ بہ فی نفس الامر کالجسم المعروض للسواد والبیاض فالجعل عندہم عبارۃ عن الخلط الواقعی الذی
بین المہیۃ والوجود فی نفس الامر کما اذا جعل الصباغ الثوب اسود ویکون اثر الجعل بالذات ما فی الواقع
من الخلط الذی بین الثوب والسواد ولا یمکن ان یکون اثرہ بالذات نفس المہیۃ لانہا بنفس ذاتہا علی
ہذا التقدیر لیست مصداقاً للوجود ولا ان یکون اثرہ بالذات نفس الوجود بل یکون الاثر بالذات خلط المہیۃ
بالوجود ویکون نفس المہیۃ ونفس الوجود اثرین للجعل بالعرض فی ضمن الاثر بالذات فاذا جعل الجاعل
المہیۃ موجودۃ تقررت المہیۃ مجعولۃ بالوجود وصدق علیہا نفسہا وذاتیاتہا الوجود وہذا الجعل المؤلف المتخلل
بین المہیۃ والوجود والعوارض التی تلحق المہیۃ بعد الوجود فان صدقہا علیہا یحتاج الی جعل آخر مولف متخلل
بینہا وبین تلک العوارض اللاحقۃ لہا بعد الجعل المؤلف الاول وصاحب الافق المبین قد زعم ان اثر الجعل

عند المشائية هو مفاد الهيئة التركيبية الحملية المشتملة على النسبة بما هي ملحوظة بين المجعول والمجعول اليه على انها مرآة لمخلوطية احدهما بالآخر حيث قال الجعل اما بسيط وهو جعل الشيء دائرة التابع له نفس ذلك الشيء ويتقدس عن تعلق شيء بشيء ولا يكون بحسبه الا مجعول فقط يبدعه الجاعل ويفيض نفسه ويعبر عن تلك المرتبة المجعولية بتقرر الذات وقوام المهية وفعليتها واما مؤلف وهو جعل الشيء شيئا وتصييره اياه دائرة المرتب عليه هو مفاد الهيئة التركيبية الحملية ولا يتعلق بشيء واحد بل له مجعول ومجعول اليه وهو انما يتعلق بصيرورته اياه وما ظن انه لم تحل ذلك من الاشتهار الى جعل البسيط اما لنفس الصيرورة او الاتصاف اوا تصاف لاتصاف او لمفهوم ما في بعض المراتب ساقط بان النسبة التي هي الصيرورة او الاتصاف في هذا النحو من الجعل انما يلحظ بين المجعول والمجعول اليه على انها مرآة لمخلوطية احدهما بالآخر لا على ان يتوجه الالتفات اليها براسها وانما دخولها في متعلق الجعل بالعرض من تلك الجهة فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات اليها من حيث انها مهية ما الغزل انطرح عن الطرفين الا بالعرض وانصرم متعلق الجعل المؤلف رعا والحكم بان هذه المهية بل تفتقر في نفسها الى جاعل يفيضها او تستغني لان شان المهيات الاستغناء بحقائقها التصورية عن الجعل والافتقار اليه في انخلاطها بما لا يدخل في قوامها مفوضا الى البرهان اليس قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق اذ التصديق لا يتعلق الا بمفاد الهيئة الحملية كمفهوم هو هو والتصور يتعلق بكل شيء والنسبة انما تدخل في متعلق التصديق بالتبعية من حيث يؤخذ الموضوع متلبسا بالمحمول واثر التصور حصول نفس الشيء واثر التصديق كون الشيء شيئا كك الوجود المحمولي والوجود الرابطي نوعان متباينان بحسب الحقيقة وبحسب المتعلق وبحسب ما يتبع فاحكم ان شاكلة الجعلين في نحو الاحكام تلك لشاكلة هذا كلامه وقد قلده بعض المدققين حيث قال في بعض حواشي حواشي شرح المواقف ان الاثر بالذات على تقدير الجعل البسيط هو نفس الشيء من حيث هو والوجود والاتصاف اثر بالعرض وبالتبعية وعلى تقدير الجعل المركب هو اتصاف المهية بالوجود من حيث هو غير مستقل بالمفهومية اي مفاد الهيئة التركيبية ونفس الشيء والوجود والاتصاف لا بهذه الحيثية اثر في ضمن الاثر بالذات انتهى والشارح قد اقتدى بهما وقلدهما كما هو دابه وديدنه في اكثر المواضع ولا يخفى على المتفطن ان النسبة الملحوظة بين المجعول والمجعول اليه على انها مرآة المخلوطية احدهما بالآخر انما تتحقق في مرتبة الحكاية الذهنية وهي ليست متعلق الجعل المؤلف عند المشائية ضرورة ان وجود المهيات وتعلق الجعل بصيرورتها موجودة في الواقع غير مرهون بالحكاية الذهنية

ولا بلحاظ النسبة الغير المستقلة بين المهية والوجود على انها مرآة المخلوطية احدهما بالآخر وليست تلك النسبة بوجودها الذهني متعلقا للجعل المؤلف الذي وجدت به المهية نعم تتعلق بصيرورتها في الذهن جعل مؤلف آخر وراء الجعل المؤلف المتعلق بصيرورة المهية موجودة فاستبان انه ليس مرادهم بالصيرورة التي يزعمونها متعلق الجعل النسبة الحاكية الغير المستقلة الملحوظة على انها مرآة لمخلوطية احد الطرفين بالآخر بل مرادهم المخلوطية التي هي المرئي بتلك النسبة الغير المستقلة والمحكي عنه لتلك الحكاية والا يلزم ان يكون الجعل عند المشائية متوقفا على تصور الذهن وملاحظته وهذا باطل قطعا واما الجواب عن النقض المذكور فلا يتوقف على ما ذكره وذلك لان القائلين بالجعل المؤلف يزعمون ان الوجود صفة زائدة على المهية عارضة لها في نفس الامر فيقولون ان اثر الجاعل بالذات انما هو الارتباط الواقعي بين المهية والوجود في نفس الامر ثم الاتصاف بهذا الاتصاف وما يتلوه تابعة لذلك الاتصاف الواقعي في المجعولية وينتزعها العقل عنه والقائلون بالجعل البسيط لا يرون الوجود صفة زائدة عارضة للمهية في الواقع فليس بين المهية والوجود ارتباط في الواقع حتى يكون اتصافا وخلطا مع قطع النظر عن حكاية الذهن وملاحظته فلا احتمال لاول الجعل المؤلف الى الجعل البسيط اصلا اذ على تقدير كون الوجود صفة زائدة على المهية عارضة لها لا احتمال للقول بالجعل البسيط وعلى تقدير عدم زيادته على نفس المهية لا مساغ للقول بالجعل المؤلف نعم يرد على اصحاب القول بالجعل المؤلف انه لو كان الارتباط الذي بين المهية والوجود اثر الجاعل بالذات لتوقف على تقرر المهية المعروضة قبل عروض العارض اذ لا معنى لانضمام العارض اي عارض كان واتصافه الى ما ليس بشيء اصلا فلا يعقل جعل المهية معروضة للوجود في نفس الامر الا اذا كانت المهية موجودة قبل عروض الوجود ولو قبلية بالذات وهذا غير معقول فثبت ان الصادر الاول عن الجاعل نفس المهية من حيث هي هي لا اتصافها بالوجود وهو عروض الوجود لها فيبطل القول بالجعل المؤلف واعلم ان بعض نظري مولوي احمد علي سنديلي كلام المص قال في توجيه كلام صاحب الافق المبين ان للمعنى الرابطي ايض نحو ايسية في الخارج وان كان هذا النحو من الايسية مغايرا لنحو ايسية المهيات الاستقلالية الاعيانية والشاهد عليه انهم قالوا ارتفاع النقيضين محال فاذا ارتفع وجود زيد في الخارج فلا بد من تحقق العدم لانه اذا لم يكن العدم ايض في الخارج فقد ارتفع النقيضان في الخارج ومن ههنا علم ان الايسية المعنى الاعتباري لا تنحصر في الوجود الذهني ووجوده باعتبار منشأ انتزاعه وقولهم ان الانتزاعي بما هو انتزاعي لا يكون له حكم الا بمنشأ انتزاعه غير جيد وبالجملة ان للمعنى الرابطي نحو ايسية والفرق بينه وبين ايسية المهيات الاستقلالية مما يدركه العقل ببديهته وان انقطع التنفس به وان ذلك النحو من الايسية لا يوجب الجوهرية والعرضية كما ان العدم ليس بجوهر ولا عرض

وہذا الكلام في غاية الوهن والسخافة لان المعنى الرابطي مفهوم غير مستقل غير ملاحظ الا بالتبعية فكيف يكون موجودًا في الخارج ولا معنى لوجود الانتزاعيات في الخارج الا ان منشاء انتزاعها موجود في الخارج فلا يكون الانتزاعي موجودًا الا تبعية وجود المنشاء ولو كان للمعنى الانتزاعي وجود وراء وجود المنشاء يكون المعنى الانتزاعي صفة منضمة ولم يبق معنىً انتزاعيًا وايضًا على تقدير وجود المعنى الانتزاعي في الخارج يلزم التسلسل المستحيل وايضًا يلزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية اذ لكل ممكن مع ما عداه نسبة مخصوصة واقلها المغائرة فيلزم اتصافها بمغائرات غير متناهية موجودة في الخارج وہذا صريح البطلان وايضًا النسبة لو كانت موجودة في الخارج فاما ان تكون جوهرًا اي موجودة في نفسها لا في احد الطرفين وہذا باطل قطعًا او تكون عرضًا اي موجودة في احد طرفيها فيكون الطرف الذي وجدت ہي فيه متصفا بها فيتحقق ہناك نسبة اخرى بين ذلك الطرف وتلك النسبة ويجري الكلام فيها فيلزم تحقق النسب الغير المتناہية في الخارج وقوله ان ذلك النحو من الاثنينية لا يوجب الجوهرية والعرضية كما ان العدم ليس بجوهر ولا عرض لا معنى له اصلًا اذ لا يعقل ان يكون الوجود اما حالًا في موضوع او موجودًا لا في موضوع اذ خلو الموجود الممكن عن الجوهرية والعرضية غير معقول واما انتفاء الجوهرية والعرضية عن العدم فانما ہو اذا كان العدم عبارةً عن النفي الصرف ولو فرض وجود العدم في الخارج فلا بد ان يكون اما جوهرًا او عرضًا وما قال ان الانتزاعي لو لم يكن له وجود في الخارج لزم ارتفاع النقيضين اذ النقيضان قد يكونان انتزاعيين كالعدم فلا يخفى سخافته اذ المحال ہو ارتفاع النقيضين بمعنى ان لا يكون واحد منهما مطابقًا لما حكيا عنه لا بمعنى ان لا يكون موجودين بنفسهما في الواقع ولو كان معنى ارتفاع النقيضين بازعمه من ان لا يوجد النقيضان بنفسهما في الخارج لزم عليه القول بارتفاع النقيضين او القول باجتماعهما بيان اللزوم انه اذا ارتفع وجود زيد في الواقع فاما ان يوجد عدمه في الواقع او لا يوجد عدمه ايضًا فعلى الثاني يلزم القول بارتفاع النقيضين بالمعنى الذي الزمه وعلى الاول اما ان يكون العدم موجودًا قائمًا بنفسه فيلزم ان يكون العدم ذاتًا جوہرية وہو افحش او يكون موجودًا قائمًا بغيره فذلك الغير الذي قام به العدم اما ذات المعدوم او ذوات مغائرة لها والثاني صريح البطلان اذ لا معنى لقيام عدم زيد بعمرو مثلًا والا لكان المعدوم عمروًا لا زيدًا اذ المتصف بالعدم على ہذا التقدير ہو ما قام به العدم في الخارج فتعين الاول وان ما قام به العدم ذات المعدوم فيجب ان يكون لذات المعدوم الذي قام به العدم الذي ہو على ہذا التقدير صفة موجودة في الخارج نحو وجود في الخارج اذ لا معنى لقيام صفة موجودة في الخارج بما ليس لشيء في الخارج اصلًا فيلزم ان تكون تلك الذات موجودةً في الخارج حين ہي معدومة

فيه وهو اجتماع النقيضين فان قيل انا نتصور الحكاية ونعلم بالضرورة انه لو فرض انتفاء جميع الاذهان فتلك الاحكام صادقة ومتحققة كما نعلم ان عدم الواجب مستلزم لعدم جميع الاشياء وهذا الاستلزام حكم صادق متحقق ولو فرض عدم جميع الاشياء فتحققه بالوجود الذهني او غيره قلنا ان اريد بتحقق الاستلزام المذكور تحقق معناه النسبي فهو صريح البطلان لان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فلو تحققت هذه النسبة في الواقع تحقق طرفاها في الواقع وهو عدم الواجب وعدم سائر الاشياء فهذا لا يدل على تحقق هذا الاستلزام في الواقع بل على تقدير المحال وهو تقدير عدم الواجب لا الكلام في الوجود التقديري وايضا تحقق هذا الاستلزام على ذلك التقدير غير مسلم لانه تقدير المحال فيجوز ان لا يتحقق الاستلزام على ذلك التقدير وايضا الاستلزام ايضا شيء من الاشياء فكيف يتحقق على تقدير عدم جميع الاشياء وان اريد بتحقق الاستلزام ان العقل حاكم بانه لو فرض عدم الواجب العياذ بالله لزم عدم سائر الاشياء على ذلك التقدير فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون نسبة الاستلزام موجودة في الخارج اذ يكفي في ذلك تحقق مصداقها كذا افيد فتأمل ولا تخبط **قوله** اي مفاد الهيئة التركيبية آه قد عرفت مما تلونا عليك ان القائلين بالجعل المؤلف مرادهم بالاتصاف خلط المهية بالوجود في الواقع مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية وهذا هو متعلق الجعل عندهم وليس مرادهم بالاتصاف والصيرورة النسبة الحاكية الغير المستقلة الملحوظة على انها مرآة المخلوطية احد الطرفين بالآخر بل مرادهم هو المحكي عنه لتلك الحكاية ضرورة ان وجود المهيات وتعلق الجاعل بصيرورتها موجودة في الواقع غير مرهون بالحكاية الذهنية ولا بلحاظ النسبة الغير المستقلة بين المهية والوجود على انها مرآة لمخلوطية احدهما بالآخر وليست تلك النسبة بوجودها الذهني متعلقا للجعل بالذات اذ لم يوجد بها المهية نعم يتعلق بصيرورتها في الذهن جعل مؤلف آخر غير الجعل المؤلف المتعلق بصيرورة المهية موجودة فقد استبان ان ما قال الشارح في بيان مذهب المشائية تبعا لصاحب الافق المبين وبعض المدققين شطط وجزاف لا ينبغي ان يصغى اليه **قوله** والشيء والوجود والاتصاف آه اعلم ان المهية عند المشائية القائلين بالجعل المؤلف معروضة للوجود مخلوطة في الواقع فيكون الجعل عندهم عبارة عن الخلط الذي هو بين المهية والوجود في نفس الامر فيكون اثر الجعل بالذات ما في الواقع من الخلط ولا يمكن ان يكون اثره بالذات نفس المهية او نفس الوجود بل يكون المهية والوجود اثرين للجعل بالعرض في ضمن الاثر بالذات فاذا تقررت المهية مخلوطة بالوجود صدق عليها وذاتياتها الموجود بهذا الجعل المتخلل بين المهية والوجود والعوارض التي تلحق المهية بعد الوجود فان صدقها عليها يحتاج الى جعل مؤلف آخر تتخلل بينها وبين

تلك العوارض اللاحقة لها بعد الجعل المؤلف الاول فالجعل المؤلف المتخلل بالذات بين المهية والوجود عندهم متعلق
بالعرض بنفس المهية والوجود واذا كان متعلقا بالعرض بنفس المهية كان متعلقا بالعرض بكونها نفسها وذاتياتها
لان مصداق كونها نفسها وذاتياتها هي نفسها فتعلق الجعل بنفسها بالعرض هو تعلقه بالعرض بما هو حكاية عنها
واما الانضمام فان لوحظ بالاستقلال من حيث انه مفهوم من المفهومات مالم يبق ما هو متعلق الجعل المؤلف
بالذات وان لوحظ لا بالاستقلال بل من حيث انه مرآة لملاحظة حال الطرفين كان موجودا في الذهن بوجود
غير وجود المهية مجعولا بجعل غير جعل وجد به المهية وان لوحظ من حيث انه محكى عنه لهذه الحكاية فهو متعلق الجعل
بالذات عند المشائية فافهم **قوله** وقد يستدل عليه بقوله تعالى آه قال في الحاشية تتمة ان الجعل بمعنى التصيير
لا يجوز قصره على مفعول واحد بل يجب ذكر كلا مفعوليه والجعل بمعنى الخلق يستدعي مفعولا واحدا ففي قوله تعالى
وجعل الظلمات والنور اقتصر على مفعول واحد فهو بمعنى الخلق لا بمعنى التصيير انتهت والحق ما افاد الاستاذ العلامة
ابى قد ان الاستدلال بهذه الآية الكريمة على الجعل البسيط ناش من سوء الفهم وقلة التدبر فانه لا نزاع بين
الاشراقية والمشائية في ان لفظ الجعل بل هو موضوع لمعنى الخلق ايضا كما هو موضوع لمعنى التصيير فان هذا بحث لغوي بمعزل عن انظارهم
وقد عرف من لسان العرب ان الجعل كما جار في لغتهم بمعنى التصيير جار بمعنى الخلق وانما الخلاف بين الفريقين في معنى الخلق بل هو عبارة عن
افاضة نفس الذات وهو عبارة عن تصيير الذات موجودة فمعنى قوله عز من قائل جعل الظلمات والنور خلق الظلمات والنور ومعنى خلق الظلمات و
النور عند المشائية انه صيرهما موجودة فلا دلالة للآية على الجعل البسيط ولو كان مجئ الجعل بمعنى الخلق في لغة العرب دليلا على حقيقة الجعل البسيط و
بطلان الجعل المؤلف لكان استعمال لفظ الخلق في الكتاب العزيز وفي محاورات العرب ادل دليل على حقيقة الجعل البسيط وبطلان الجعل المؤلف
وبطلانه اظهر من ان يخفى فغاية الامر ان الجعل جار في لغة العرب بمعنى آفرينش كما جار بمعنى گردانيدن چيزے
را چيزے ولا يلزم من مجئ الجعل في لغة العرب بمعنى آفرينش وآفريدن بطلان الجعل المؤلف لان ما يعبر عنه
بآفريدن عند اصحاب الجعل المؤلف عبارة عن تصيير المهية موجودة هذا كلامه الشريف ولا يخفى دقته ومتانته ★
قوله وبان الوجود آه هذا الاستدلال مذكور في الافق المبين وعبارته هكذا الست قد سبق الى فطانتك ان الوجود
حقيقته صيرورة المهية وان نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود ومصداقه فاحدس انها اذا استغنت بحسب نفسها
وبحسب حصول قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود بقعة الامكان وهو باطل
فاذن هي فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في
الليس البسيط والسلب الصرف والقوة المحضة ويخرجها مبدعها الى التقرر والايس بجعل بسيط يتبعه على اللزوم

على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف بلا استيناف انتهى وتقرير هذا الدليل ان الوجود ليس صفة زائدة على المهية عارضا
لها في نفس الامر انضماما او انتزاعا بل هو عبارة عن حكاية نفس المهية ولا شك ان مجعولية الحكاية عبارة عن مجعولية
مصداقها فلا معنى لجعل المهية موجودة الا جعل نفس ذاتها لانها بنفس ذاتها مصداق لكونها موجودة فثبت ان
المجعول في الواقع نفس المهية وانها اثر الجعل بالذات ويحكى عنه بالجعل المؤلف فالجاعل جعل نفس المهية ويحكى عنه
بان الجاعل جعلها موجودة ولما كان الوجود حكاية عن نفس المهية وافتقار الحكاية بما هي حكاية هو افتقار المحكي عنه فلو
لم يكن نفس المهية مجعولة لم يكن كون المهية موجودة ايضا مجعولا فيلزم وجوبها وخروجها عن حدود بقعة الامكان فالذي
مجعولة جعلا بسيطا تبعه على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف اعني كون المهية موجودة وهذا التقرير وان كان صحيحا
ومنطبقا على مذهب اصحاب الجعل البسيط لكنه لا يتم الا على تقدير كون الوجود منتزعا عن نفس المهية بلا حيثية زائدة
اصلا انضمامية كانت او انتزاعية وصاحب الافق المبين مع القول بان الوجود عبارة عن صيرورة المهية
وان ليس له حقيقة سوى هذا المفهوم يزعم ان الوجود من عوارض المهية كما صرح به في مواضع من كتبه وقد سبق
نقل نبذ من اقواله وسيجيء انشاء الله تعالى نقل باقي اقواله في مقام يليق به فهذا الوجود من لواحق المهية وعوارضها
وان المهية من حيث هي هي مصداق لنفسها ولذاتياتها لا لوجودها فلا يصح هذا النحو من البيان على رائه وايضا
قوله فاذن هي فاقرة آه يدل دلالة واضحة على ان للمهية فاقريتين الى الجاعل في الواقع احدهما فاقرها من
حيث قوامها وتقررها والاخرى فاقريتها اليه من حيث حمل الموجودية وهذا انما يصح على راي اصحاب الجعل المؤلف
ولا يصح على رائ اصحاب الجعل البسيط اصلا اذ على رائ اصحاب الجعل المؤلف للمهية مرتبتان في الواقع مع
قطع النظر عن الحكاية الذهنية احدهما مرتبة نفس ذاتها والثانية مرتبة اتصافها بالوجود الذي هو زائد عليها عارض
لها في نفس الامر فالحكاية بحمل المهية على نفسها وحمل ذاتياتها عليها حكاية عن المرتبة الاولى والحكاية بحمل الوجود
على المهية حكاية عن المرتبة الثانية واما عند اصحاب الجعل البسيط فللمهية مرتبة واحدة هي مرتبة نفس ذاتها
وليس في الواقع مرتبة اتصافها بالوجود وصيرورة ان الوجود ليس امرا زائدا على المهية عارضا لها في نفس الامر
بل هو حكاية عن نفس ذاتها من حيث هي هي وبالجملة لا يصح ما ذكره الا على مذهب اصحاب الجعل المؤلف ولو قيل
ان مراده ان للمهية فاقرية واحدة هي فاقريتها من حيث قوامها وتقررها ويحكى عن تلك الفاقرية الواقعية بفاقريتها
اليه من حيث حمل الموجودية في الملاحظة الذهنية يقال هذا انما يصح لو لم يكن الوجود زائدا على المهية عارضا لها في
نفس الامر وصاحب الافق المبين قد صرح في مواضع من كتبه بكون الوجود من عوارض المهية فلا يصح هذا على رائه

اصلا وايضا ان اراد بقوله ويخرجها مبدعها الى التقرر والايس بجعل بسيط يتبعه على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف لا باستيناف انها يخرجها مبدعها الى التقرر والايس بجعل بسيط يتبعه على اللزوم جعل مؤلف فى الواقع لا باستيناف فهو باطل قطعا اذ ليس فى الواقع جعلان احدهما جعل بسيط اثره نفس المهية والآخر جعل مؤلف اثره كون المهية موجودة تابع على اللزوم للجعل الاول اذ ليس فى الواقع هيئاة تركيبية لعروض الوجود للمهية حتى تكون تلك الهيئاة التركيبية اثرا للجعل المؤلف فى الواقع وعلى تقدير تحقق الهيئاة التركيبية اى الارتباط بين المهية والوجود على فرض كونه من عوارض المهية فى نفس الامر يتعلق بها جعل مؤلف مستانف قطعا كما لا يخفى على المتامل وان اراد انها يخرجها مبدعها الى التقرر والايس بجعل بسيط يلزمه ان يصح الحكاية عنه بجعل مؤلف اى بجعل كون المهية موجودة من دون ان يكون هناك فى الواقع مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية جعل مؤلف فهذا حق لكنه لا يصح على تقدير كون الوجود زائدا على المهية عارضا لها فى نفس الامر كما اختاره وصرح به فى مواضع عديدة من كتبه فتامل واعلم انه قد استدل صاحب الافق المبين على حقيقة الجعل البسيط بوجه آخر حيث قال كما ان طباع الامكان هو سبب الاحتياج الى السبب فكذلك طباع الامكان هو العلة لفاقرية نفس المهية فى سنخ جوهرها واصل ذاتها الى جاعل يجعل نفسها ويفعل تقررها المستتبع للوجود واما على اصول الحكمة اليمانية فلما تعرفت ان الامكان هو لا ضرورة التقرر واللاتقرر يستتبع ذلك لا ضرورة الوجود والعدم بشهادة الضرورة الفطرية اذ ضرورة التقرر مستتبعة ضرورة الوجود وضرورة اللاتقرر مستتبعة ضرورة العدم وضرورى التقرر ضرورى الوجود وضرورى اللاتقرر ضرورى العدم فاذا لم يكن الممكن بالذات لا ضرورى التقرر ولا ضرورى اللاتقرر لزم اما ان يكون واجب الوجود بالذات او ممتنع الوجود بالذات فيكون قد فرض الامكان قد انفسخ فاذن ما فرض امكانه هو لا ضرورى التجوهر واللاتجوهر وهو بحسب طباع الامكان لا الذات ولا اللاذات ولا المهية ولا اللامهية وفاقة ذات الممكن بحسب سنخ الحقيقة لا بحسب الوجود فقط فان الامكان علة افتقار المهية فى طرفى التقرر واللاتقرر وفى طرفى الوجود والعدم جميعا الى العلة واما على قواعد الفلسفة اليونانية فلان الامكان وان كان هو لا ضرورة الوجود والعدم على استواء النسبة الى الذات على ان الماخوذ هو الذات بحسب الوجود والعدم غير منظور الى تقررها ولا تقررها فى سنخها لكن الوجود هو الموجودية المصدرية وليس هناك شئ يؤخذ منه ذلك المفهوم وراء نفس الذات الواقعة كالانسانية والفلكية وكذلك العدم لبطلان الذات وليسيتها فاذن الفاقة بحسب الذات والافتقار الى الغير فى الوجود والعدم لا يرجع الى معنى محصل سوى الفاقرية بحسب سنخ الحقيقة والافتقار فى التجوهر واللاتجوهر والذاتية واللاذاتية لست اعنى كون الذات ذاتا ولا فى كونها لا ذاتا بل اعنى فى نفس

الذات وفي نفس الا ذات بحقيقتها التصورية ولا حقيقتها التصورية وهذه دقيقة تحقيقية استشراقية جهلوا الفلاسفة
عنها في غفلة ساذجة فضلاً عن المتفلسفة فاستقم كما امرت فالآن حصحص الحق وتبين الرشد من الغي وتكشف
وجوب ان يقال ان الامكان هو السبب المحوج الى مجعولية الذات بالجعل البسيط على المسكين ولدى الفريقين
انتهى وانت تعلم ان الوجود لو كان عبارة عن نفس صيرورة المهية لا عن امر يقوم بالمهية انضماما او انتزاعًا فمصداق
ومصداق كون المهية موجودة نفس المهية بلا زيادة امر عليها فليس للمهية في نفس الامر اتصاف بالوجود ولا للوجود
عروض للمهية فلا يكون الامكان كيفية للاتصاف والعروض وعلة لحاجة الاتصاف والعروض الى جعل و
يكون المصداق المحكي عنه بالوجود ويكون المهية موجودة في نفس الامر نفس المهية بلا امر زائد عليها ويكون امكان
كون المهية موجودة امكان نفس المهية ويكون ذلك الامكان علة لحاجة نفس المهية الى الجاعل بالذات لا لحاجة
الوجود والاتصاف بالوجود اليه اذ الوجود والاتصاف بالوجود حكايتان عن نفس المهية ولا تقرر في نفس الامر مع
قطع النظر عن الحكاية الذهنية الا لنفس المهية فهي الممكنة بالذات فهي المحتاجة الى الجاعل نعم ينسب امكانها الى
الوجود والى اتصافها بالوجود فيقال وجودها ممكن وكونها موجودة ممكن بمعنى ان مصداقهما اعني نفس المهية
ممكن ولما كان مصداق الوجود نفس المهية عند اصحاب الجعل البسيط فالامكان كيفية نفس المهية لا كيفية الخلط
الذهني بين المهية والوجود في نفس الامر والحاصل ان الامكان كيفية لنفس المهية ومعنى امكان نسبة الوجود
الى المهية امكان مصداق تلك النسبة وهو نفس المهية فيكون الامكان بالحقيقة كيفية لنفس المهية لا لنسبة
عروض الوجود للمهية اذ لا عروض للوجود في نفس الامر للمهية ومع تعين القول بالجعل البسيط واما على تقدير
كون الوجود صفة زائدة على المهية عارضة لها في نفس الامر فالامكان كيفية نسبة الوجود الى المهية فتعين
القول بالجعل البسيط ولا معنى للقول على تقدير كون الوجود زائدًا على المهية عارضًا لها في نفس الامر بان الوجود
هي الموجودية المصدرية وليس هناك شيء يوخذ منه ذلك المفهوم وراء نفس الذات الواقعة كالانسانية والفلكية
وغيرهما كما زعمه صاحب الافق المبين ومن العجائب انه مع القول بكون الوجود ماخوذًا عن نفس الذات
وكون التقرر عبارة عن مرتبة نفس الذات يصرح في مواضع من كتبه بان المهية من حيث هي هي لا يصدق
عليها الا نفسها وذاتياتها ويصدق سلب التقرر والوجود عنها سلبًا بسيطًا فلا يكون التقرر عبارة عن مرتبة نفس
المهية قال في القبسات الممكن بالذات شاكلة امكانه الذاتي سلب تقرره ووجوده بحسب نفس ذاته المرسلة
من حيث هي هي حين ما هي متقررة الذات حاصل الوجود بالفعل في متن الاعيان وحاق الواقع من تلقاء

الجاعل والامکان الذاتی حقیقۃ بلاک الذات المتقررۃ الموجودۃ بالفعل وبطلانہا ولیسیتہا فی مرتبۃ نفسہا المرسلۃ من حیث ہی ہی ولذلک ہو بالقوۃ اشبہ منہ بالعدم والفاعل المفیض یفعل تقرر الذات المعلولۃ ووجودہا و یخرجہا من اللیس الی الایس فی متن الواقع وحاق الدہر لا فی مرتبۃ نفسہا من حیث ہی ہی وان کانت ہی من مراتب نفس الامر لا من تسملات الاوہام فان ذلک من الممتنعات بالذات ویستحیل ان تصح بتاثیر الجاعل انتہی وہذا الکلام صریح فی ان التقرر لیس عبارۃ عن نفس المہیۃ بما ہی ہی بل امر زائد یفعلہ الجاعل لا فی مرتبۃ نفسہا وان کون التقرر فی مرتبۃ نفسہا ممتنع بالذات ویستحیل ان تصح بتاثیر الجاعل وقد صرح فی مواضع من الافق المبین بکون الوجود من العوارض الممکنۃ الانسلاخ عنہا وعلی ہذا یکون الامکان کیفیۃ نسبۃ عروض الوجود للمہیۃ سواء عبر عنہ بسلب التقرر واللاتقرر بہا او بسلب کون المہیۃ معروضۃ للتقرر اولا معروضۃ لہ فلا یکون اثر الجاعل بالذات نفس المہیۃ لانہا علی ہذا التقدیر لیست ممکنۃ بالذات کما لا یخفی علی المتامل بقی ہہنا کلام من وجہین الاول ان خلط المہیۃ بالوجود من حیث انہ معنی غیر مستقل ملحوظ بین الطرفین علی انہ مرآۃ لملاحظۃ حالہما لا یخلو اما ان یکون واجبا او ممکنا او ممتنعا اذ قسمۃ المفہوم الی المواد الثلث حاضرۃ والاول والثالث باطلان ضرورۃ فتعین الثانی ولا یمکن ان یقال ان امکانہ بالعرض اذ لا امکان بالغیر ولا ان امکانہ عین امکان المہیۃ اذ لا یعقل اتحاد الامکانین مع تعدد الممکنین فامکانہ غیر امکان المہیۃ والامکان علۃ الحاجۃ الی الجاعل فیکون خلط المہیۃ بالوجود محتاجا الی الجاعل فلا بد ان تیعلق بہ جعل الجاعل بالذات فیکون ذلک الجعل جعلا مؤلفا فثبت ادعاء المشائین وجوابہ ان الوجود وکون المہیۃ موجودۃ من حیث تقررہما بالذات مجعولان جعلا بسیطا ومن حیث تقررہما بعین تقرر مصداقہما لیسا بممکنین بامکان وراء امکان مصداقہما وکما ان تقرر مصداقہما ینسب الیہما بالعرض کذلک امکان مصداقہما ینسب الیہما بالعرض ولا قباحۃ فی اتحاد امکانہما بان یکون امکان واحد للمصداق بالذات ولما ہو حکایۃ عنہ بالعرض بمعنی ان مصداق ہذہ الحکایۃ ممکن فی نفس الامر انما الممتنع ان یتحد امکانا ذاتین متمایزتین بحسب التقرر وانما نفوا الامکان بالغیر بمعنی انہ لا یکون الشیء ممکنا بذاتہ ویکون غیرہ یصیرہ ممکنا بعد ما لم یکن ممکنا لا بمعنی ان یکون امکان المصداق المحکی عنہ منسوبا الی ما ہو حکایۃ عنہ فان امکان الحکایۃ بما ہی حکایۃ عین امکان مصداقہا نعم الحکایۃ بحسب تقررہا الذہنی امکان وراء امکان مصداقہا ہو علۃ لاحتیاجہا الی الجاعل وراء حاجۃ مصداقہا الیہ وجعلہا بجعل غیر جعل مصداقہا فافہم الثانی انہ لو کان نفس المہیۃ من حیث ہی ہی مجعولۃ واثر الجاعل کان مصداق المجعولیۃ نفس المہیۃ من حیث ہی ہی مع ان المجعولیۃ من عوارض المہیۃ ومصداق العوارض لا یکون نفس المہیۃ من حیث ہی ہی فلا بد من القول بان المہیۃ من حیث

هي هي ليست بمجعولة فيبطل القول بالجعل البسيط واجاب عنه صاحب الافق المبين بان المجعولية يعتبر العقل عروضها للمهية في نحو الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية ولعل حاصله ان المهية وان كانت مخلوطة بالمجعولية في نفس الامر غير معراة عنها فيها فهي ليست معروضة لها بحسب الخارج لكنها متجازة عنها في لحاظ التعقل اذ للعقل ان يلاحظ المهية متجازة عن المجعولية ويعتبر عروض المجعولية للمهية في نحو الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية ونظير عروض المجعولية للمهية عروض الوجود للمهية مخلوطة به لكن للعقل ان يلحظ المهية لا بشرط شئ من دون لحاظ الوجود و يعتبر عروض الوجود لها في نحو الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية وانت تعلم ان حاصل الاشكال ان مصداق المجعولية على مذهب اصحاب الجعل البسيط هي نفس المهية بلا زيادة امر عليها فيلزم ان تكون المجعولية اما نفس المهية او ذاتيا لها لان المهية من حيث هي هي لا تكون مصداقا الا لنفسها ولذاتياتها واللازم بط لان المجعولية من عوارض المهية قطعا فالقول بان للعقل ان يلحظ المهية متجازة عن المجعولية ويعتبر عروض المجعولية للمهية في نحو الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية لا يغني شيئا بل لا بد في الاجابة عن هذا الاشكال اما من انكار كون مصداق المجعولية نفس المهية واما من بيان ان ما يكون مصداقه نفس المهية لا يجب ان يكون نفس المهية او ذاتيا من ذاتياتها وما ذكره غير متعرض لشئ من الامرين نعم لو كان تقرير اعتراض ان المهية لا تمتاز عن المجعولية اصلا بل هي مخلوطة بها ولا بد في العروض ان يكون المعروض خاليا عن العارض متجازا عنه في ظرف العروض لكان هذا الجواب وجه لكن ليس هذا تقرير الاشكال بل تقرير الاشكال ان المهية من حيث هي هي كيف تكون مجعولة والمجعولية من عوارضها والمهية من حيث هي هي ليست الا هي لا شيئا من العوارض وما ذكره لا يس هذا التقرير والجواب ان المجعولية من الصفات الاضافية التي لا تعقل عارضة لشئ الا بالقياس الى ما يغايره والصفات العارضة للمهيات بالقياس الى ما عداها لا تكون عين المهيات ولا من ذاتياتها البتة لكنها على قسمين فمنها صفات اضافية تعرض المهيات لنفسها من دون ان يتوقف عروضها للمهيات على عروض عارض آخر قبله للمهيات لنفسها ومنها صفات اضافية يتوقف عروضها للمهيات على عروض عارض قبلها فالقسم الاول كمغائرة المهية لما عداها فان كل مهية في حد نفسها مغائرة لما عداها وتلك المغائرة ليس عين المهية ولا من ذاتياتها والقسم الثاني كالفوقية والتحتية مثلا فانهما يعرضان لشئ بعد كونه متميزا او كونه ذا جهة وغير ذلك فالمجعولية من القسم الاول من الصفات الاضافية فهي عارضة لنفس المهية بالقياس الى جاعلها من دون ان يتوقف عروضها للمهية على ان يعرض عارض آخر لها وشاكلتها شاكلة الجاعلية العارضة للذات الحقة المقدسة فان الجاعلية صفة اضافية مصداقها نفس الذات الحقة بالقياس الى المهيات المجعولة غير

م عارضة لها لنفسها لا يتوقف على عروض عارض لها مع ان تلك المغايرة

متوقفة على عروض عارض آخر لها وشاكلتها شاكلة الجاعلية العارضة للذات الحقة المقدسة فان الجاعلية صفة اضافية
مصداقها نفس الذات الحقة بالقياس الى المهيات المجعولة غير متوقفة على عروض عارض قبلها للذات الحقة و
بالجملة المجعولية صفة اضافية مصداقها نفس المهية الممكنة بالقياس الى جاعلها غير متوقفة على عروض عارض قبلها
للمهية الممكنة فتامل ولاتزل والكلام وان افضى الى الاطالة لكنه لايخلوا عن الافادة **قوله** فاذا كانت المهية آه
اورد عليه بوجهين الاول انه ان اريد بكون المهية فى نفسها مستغنية عن الجعل ان المهية اذا كانت بحسب نفسها مستغنية
عن الجاعل ولم تكن اثرا للجعل بالذات كانت مستغنية عين الجعل مطلقا فتكون واجبة فاللزوم مم اولا يلزم من عدم
المجعولية بالذات الاستغناء عن الجاعل مطلقا حتى يلزم كونها واجبة وان اريد ان المهية اذا لم تكن مجعولة اصلا
لا بالذات ولا بالعرض يلزم استغنائها عن الجعل مطلقا فيلزم وجوبها فاللزوم مسلم لكن اصحاب الجعل المؤلف
لا يقولون بعدم مجعولية المهية مطلقا بل يقولون انها مجعولة بالعرض فى ضمن الخلط والاتصاف الثانى ان مصداق
الوجود فى الممكن هى المهية من حيث انها مستندة الى الجاعل سواء كانت مستندة اليه من حيث هى هى او من حيث
الوجود فعلى تقدير استغنائها من حيث هى هى عن الجاعل واحتياجها اليه من حيث الوجود لا يلزم صدق حمل الوجود
عليها فى مرتبة ذاتها حتى يلزم وجوبها والجواب عن الاول ان الوجود والخلط والاتصاف بالوجود حكاية عن نفس
المهية بلا زيادة امر عليها وتعلق الجعل بالحكاية عبارة عن تعلقه بمصداقها المحكى عنه فما لم يتعلق الجعل بنفس المهية التى
هى المصداق المحكى عنه بالوجود والخلط والاتصاف به لم يتعلق الجعل بالوجود والخلط والاتصاف به فيلزم ارتفاع
الجعل مطلقا فتكون المهية مستغنية عن الجعل مطلقا فيلزم وجوبها ولا معنى لكون الحكاية الذهنية اثرا للجعل بالذات
وكون مصداقها المحكى عنه مجعولا بالعرض وعن الثانى ان استناد المهية عن الجاعل من حيث الوجود عبارة عن استنادها
اليه من حيث هى هى واحتياجها الى الجاعل الى من حيث الوجود عبارة عن احتياجها اليه من حيث هى هى واستغنائها
من حيث هى هى عن الجاعل مصداق لاستغنائها عن الجاعل من حيث الوجود فلا بد على تقدير استغنائها من حيث هى هى
عن الجاعل استغنائها منه من حيث الوجود لكن هذا انما يستقيم على تقدير كون الوجود عبارة عن نفس المهية واما على
ما يظهر من كلام المستدل فى الافق المبين وغيره من كتبه من كون الوجود من العوارض فلا يمكن ان يكون مصداق
حمل الوجود على المهية الاحيثية استنادها الى الجاعل من حيث الوجود اذ على هذا التقدير يكون الوجود عارضا للمهية مع
قطع النظر عن ملاحظة الذهن واعتباره فيكون مصداق حمل الوجود حيثية استنادها الى الجاعل باعتبار الوجود بان يجعلها
الجاعل معروضة للوجود سواء كان الوجود من العوارض الانضمامية او العوارض الانتزاعية وبالجملة على تقدير القول

يكون الوجود من عوارض المهية لا يلزم كون المهية واجبة على تقدير ان لا يكون اثر الجاعل بالذات اذ لا يلزم من عدم المجعولية بالذات عدم المجعولية مطلقاً وهم يقولون بعدم مجعوليتها بالذات ويصرحون بانها مجعولة بالعرض فى ضمن الخلط الذى هو مجعول بالذات فتامل **قوله** واعترض عليه آه محصله ان كون مصداق الوجود فى الممكن هى المهية من حيث انها مستندة الى الجاعل مسلم لكن استنادها اليه باعتبار الوجود فلا يلزم من عدم استنادها من حيث هى هى الى الجاعل وجوبها قال بعض الاعلام قد ان الحيثية عند المستدل حيثية تعليلية غير داخلة فى المصداق فح يجوز ان تكون هذه الحيثية حيثية الاستناد باعتبار الوجود نعم لو قيل هذه الحيثية تقييدية داخلة فى المصداق وقرر الدليل بان مصداق الوجود المهية مع هذه الحيثية لا تكون هذه الحيثية حيثية الاستناد باعتبار الوجود لان ما فى المصداق يجب تقدمه على الصادق وليس المصداق الا المهية مع هذه الحيثية فلو لم يكن الاستناد لنفس الذات ما كان هناك جعل ووجود ولم يرد هذا الاعتراض الا انه يطالب بالبرهان لاثبات دخول هذه الحيثية فى المصداق وانت تعلم انه على تقدير كون حيثية الاستناد داخلة فى المصداق لا يكون مصداق الوجود نفس المهية من حيث هى هى بل يكون مصداق الوجود هى المهية مع عارض قائم بها فى الواقع فيكون الوجود حكاية عن ذلك العارض القائم بها ويكون اثر الجاعل كون المهية معروضة للوجود فلا يستقيم القول بالجعل البسيط وعلى تقدير كون هذه الحيثية تعليلية تكون هذه الحيثية غير داخلة فى المصداق بل انما تكون فى لحاظ الحاكى فيكون مصداق الوجود نفس المهية من حيث هى هى فيتعين القول بالجعل البسيط واما قوله لان ما فى المصداق يجب تقدمه على الصادق آه ان اراد به ان حيثية الاستناد الى الجاعل اى هذا المعنے النسبى المتحقق فى الذهن فى مرتبة الحكاية لو كان جزءاً من مصداق الوجود وجب تقدمها على الوجود الصادق على المهية فى مرتبة الحكاية الذهنية فلا يخفى ان هذا المعنے النسبى المتحقق فى مرتبة الحكاية ليست جزءاً من مصداق الوجود والمحكى عنه فى الواقع فكيف يقال ان هذا المعنى متاخر عن ملاحظة الوجود وان اراد به ان حيثية الخلط الواقعى الذى بين الوجود والعارض لها مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن اذا كانت جزءاً من مصداق الوجود وجب تقدمها على الوجود الصادق على المهية فى مرتبة الحكاية الذهنية فهو صحيح وان اراد ان حيثية الخلط الواقع الذى اوقعه الجاعل فى الواقع بين المهية والوجود اذا كانت جزءاً من مصداق الوجود وجب تقدمها على الصادق اى الوجود العارض للمهية فى نفس الامر فهذا غير لازم كما لا يخفى وبهذا استبان انه لو عكس الامر فى المحاكمة وقيل ان الحيثية لو كانت تقييدية فالحق مع المتعرض وان كانت تعليلية فالحق مع المستدل لكان له وجه **قوله** وانت خبير آه جواب عن الاعتراض حاصله ان مرتبة التقرر ومرتبة الوجود متساوقتان كما هو المسلم

عند الفريقين فلو كانت المهية في مرتبة التقرر مستغنية عن الجاعل كانت في مرتبة الوجود ايضا مستغنية عنه وفيه نظر
لانه ان اراد بكون مرتبة الوجود مساوقة لمرتبة التقرر ان الوجود حكاية عن مرتبة التقرر فهو وان كان حقا لكنه ليس
علم عند الفريقين ولا هو صحيح على تقدير كون الوجود من عوارض المهية كما هو مذهب اصحاب الجعل المركب وان اراد
ان مرتبة الوجود غير منفكة عن مرتبة التقرر في الواقع فهذا مسلم عند اصحاب الجعل المركب لكن المهية ليست مستغنية عن الجاعل في مرتبة الوجود بل
هي محتاجة اليه بالذات في مرتبة خلطها بالوجود ومحتاجة في مرتبة التقرر اليه في ضمن احتياجها اليه في مرتبة الوجود واستغنائها عنه في مرتبة التقرر
بمعنى عدم صلاحيتها لتعلق الجعل الا في ضمن تعلق الجعل بخلطها بالوجود لا يستلزم استغنائها عنه في مرتبة الوجود وبهذا ظهران ما قال في الحاشية توضيحا ان حقيقة الوجود
نفس صيرورة الذات في ظرف ما فمصداقه ومبدء انتزاعه نفس قوام المهية وتقررها واذا كان تقررها بجعل الجاعل
نفسها يرجع مصداقه الى حيثية تعليلية وهي حيثية صدورها عن الجاعل حتى لو فرض تقررها وقوامها بدون الجعل لكفى
في صدق الوجود كما في صدق الوجود على الواجب تعالى لامتناع انسلاخ الاثر عن المبدء واستحالة الانفكاك بين
المفهوم ومصداقه فما كان قوامه وتقرره بالذات يصدق عليه الوجود بالذات وما كان تقرره وقوامه بالعرض كان
صدق الوجود عليه بالعرض فتامل فانه دقيق انتهت لا يرجع الى طائل اذ محصله لا يزيد على ان مصداق الوجود
نفس تقرر الذات بلا حيثية زائدة فالافتقار الى الجعل في الطبائع الممكنة انما هو لافتقار التقرر اليه فلا يتصور الاستغناء
في نفس تقررها والافتقار في موجوديتها وظاهر ان هذا انما يصح على راي اصحاب الجعل البسيط اذ مصداق الوجود عندهم
نفس المهية بلا زيادة حيثية اصلا وافتقار الحكاية عبارة عن افتقار المصداق المحكي عنه فالافتقار في الوجود انما معناه
افتقار التقرر الذي هو مصداقه المحكي عنه واما على راي اصحاب الجعل المؤلف فلا يصح اصلا فانهم يقولون ان
المفتقر الى الجاعل انما هو اتصاف المهية بالوجود فالمهية انما تفتقر الى الجاعل بالذات في صيرورتها موجودة وفي
قوامها وتقررها بالعرض فوق اليه كما هو المسلم لدى الفريقين آه انت تعلم ان المسلم عند الفريقين انما هو افتقار
المهية الى الفاعل من حيث قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية لكن معنى كونها محتاجة الى فاعلها من حيث
قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية عند اصحاب الجعل البسيط ان الوجود ليس زائدا على المهية عارضا لها في
نفس الامر وانما هو حكاية عن نفس المهية فاذا جعلها الجاعل فهي مهية وذات وهي بنفسها محتاجة الى الجاعل ومصداق
لحمل الموجودية وبالجملة الاحتياج من حيث الموجودية عبارة عن الاحتياج من حيث نفس الذات ومعنى كونها محتاجة
الى الفاعل عند اصحاب الجعل المؤلف ان الجاعل يجعل المهية متصفة بالوجود لكون الوجود عندهم صفة زائدة عارضة
للمهية في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وملاحظته وتقيض في ضمن هذا الجعل قوام المهية وتقررها فهي

محتاجة فی صیرورتها موجودة الی الفاعل بالذات وفی قوامها وتقررها الیه بالعرض قال فی الحاشیة لان القول بتقرر المهیة منفکة عن الوجود مخصوص ببعض المتکلمین وهم المعتزلة واما الاشاعرة والحکماء کلاهم فینکرونه ویبطلونه کما هو مذکور فی الکتب الکلامیة انتهت اعلم ان من یقول ان الوجود من عوارض المهیة وخارج عنها لابد له من ان یقول ان التقرر غیر ما یحکی عنه بالوجود فالمعتزلة والحکماء المشائیة متساویة الاقدام فی القول بکون الوجود من عوارض المهیة وکون التقرر غیر ما یحکی عنه بالوجود واما الاشاعرة فالوجود عندهم عین المهیات الممکنة والتقرر عبارة عما یحکی عنه بالوجود وهو نفس المهیة بلا امر زائد علیها والفرق بین مذهب المعتزلة والحکماء المشائیة ان المعتزلة یجوزون انسلاخ التقرر عن الوجود والحکماء المشائیة یدعون التلازم بینهما فشناعة انه لا یعقل من التقرر الا ما یحکی عنه بالوجود لازمة علی الفریقین ویلزم علی المعتزلة خاصة لزوم انسلاخ التقرر عن الوجود وعلی الحکماء المشائیة القائلین بکون الوجود من عوارض المهیة تقدم خلط التقرر بالوجود علی نفس المهیة لکون ذلک الخلط اثرا للجعل بالذات وکون نفس المهیة اثرا له بالعرض فافهم **قوله** کانت مستغنیة ایضا فی صدق الوجود آه قال فی الحاشیة اذ لا معنی لافتقار المهیة واستنادها الی الجاعل من حیث الوجود الا استنادها وافتقارها الیه فی سنخ تقررها لان افتقار الامور الانتزاعیة واستنادها الی العلة لیس له معنی محصل الا افتقار منشاء انتزاعها ومطابقها واستناده الیها والوجود معنی انتزاعی اذ هو عبارة عن صیرورة الذات ووقوعها فی ظرف ما ومنشاء انتزاعه ومطابق حمله انما هو سنخ تقررها کما سبق فتفکر فان قیل مرتبة التقرر عبارة عن مرتبة نفس المهیة وجعلها نفس ذاتها وهی لا تصلح لان یتعلق الجعل به بالذات لانها امر وجدانی ومتعلق الجعل مفاد الهیئة الترکیبیة ولا یلزم منه الاستغناء مطلقا لانها تابعة لجعل الوجود ای مفاد قولنا الانسان موجود مثلا قیل فیلزم ح ان یکون مرتبة المعروض ای مرتبة نفس المهیة تابعة لمرتبة العارض ای الوجود واتصافها به ومتاخرة عنها وهو باطل بالضرورة فلو کانت مرتبة المهیة مستغنیة عن الجعل بحسب نفسها کانت مستغنیة بحسب الاتصاف بالوجود ایضا لامتناع تاخر المعروض عن العارض واستحالة تاخر الطرف عن النسبة فیلزم استغناؤها عنه مطلقا وهو ینافی الامکان ولا یصح تعلق الجعل البسیط الا بالامر الوجدانی وبهذا یظهر برهان آخر علی اثبات الجعل البسیط فی المهیة الممکنة لان المهیة اما ان یتعلق به الجعل بالذات وهو المطلوب او بالعرض وهو باطل لما ذکرناه من امتناع تقدم العارض علی المعروض وتقدم النسبة او لا بالذات ولا بالعرض وهو ینافی الامکان الذاتی انتهت انت تعلم ان ما قال من ان معنی افتقار المهیة واستنادها الی الجاعل من حیث الوجود هو افتقارها واستنادها الیه فی سنخ تقررها وان کان صحیحا لان الوجود حکایة عن نفس المهیة المتقررة ولیس امرا زائدا علیها

عارضًا بها فی نفس الامر فهی بنفسها بلا زیادة امر علیها مصداق لحمل الوجود ومنشأ صحیح لانتزاع الکون والصیرورة ولما کان الوجود حکایة عن نفس المهیة والذهن ینتزع عن نفس ذاتها معنی الموجودیة ویحملها علیها فمعنی کونها محتاجة الی الجاعل من حیث الوجود انها محتاجة الیه بحسب نفسها اذ افتقار الحکایة الی الجعل عبارة عن افتقار المحکی عنه الیه وجعلها عبارة عن جعله لکن هذا انما یصح علی رای اصحاب الجعل البسیط واما علی رای اصحاب الجعل المؤلف فالمهیة متصفة بالوجود فی الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن واعتباره فافتقار المهیة واستنادها الی الجاعل من حیث الوجود عندهم لیس عبارة عن افتقارها واستنادها الیه فی سنخ تقررها لان الوجود علی هذا التقدیر لیس حکایة عن نفس الذات فمصداقه لیس نفس المهیة حتی یکون افتقاره عبارة عن افتقار نفس المهیة بل مصداقه علی هذا التقدیر المهیة مع امر عارض لها فی نفس الامر فلا یلزم من استغناء المهیة بحسب نفس حقیقتها عن الجاعل استغناءها عنه فی صدق الوجود ضرورة ان اثر الجعل بالذات عندهم کون الوجود لاحقًا بالمهیة والمهیة تابعة لهذا اللحوق فی المجعولیة علی انهم صرح بکون الایراد والمورد بقوله فان قیل آه فی غایة الاتجاه علی ما زعم الشارح من کون مرتبة التقرر مصداقًا ومنشأً لانتزاع الوجود المصدری عند الفریقین اذ حاصله ان الوجود عند المشائیة زائد علی المهیة عارض لها فی نفس الامر والتقرر عبارة عن نفس المهیة ولیس نفس المهیة مصداقًا للوجود فلم یکن مرتبة الوجود متاخرة عن مرتبة التقرر تابعة لکون المهیة مجعولة فلا یلزم من استغناء المهیة فی سنخ قوامها واصل تقررها عن الجعل استغناءها عن الجعل فی الصدق الوجود کما زعمه واما الجواب الذی ذکره بقوله قیل فیلزم آه فهو وان کان حقًا فی الواقع لکنه لا یصلح توجیهًا لکلامهم کما لا یخفی ولعله استهواه ما قال صاحب الافق المبین ان کون المهیة عینیة انما معناه ان ینتزع عنها الوجود فی الاعیان والمشائیة تضع ان ذلک اثر افادة الفاعل لا نفس المنتزع ولا المهیة المنتزع عنها ولا نفس حقیقة صحة الانتزاع ولا یخفی انه سخف من الکلام فانک قد علمت ان بناء القول بالجعل المؤلف علی کون الوجود صفة زائدة عارضة للمهیة فی نفس الامر فمذهب المشائیة ان الجاعل یجعل المهیة معروضة للوجود ویجعله منضمًا الیها فلیس اثر افادة الجاعل عندهم کون المهیة بحیث ینتزع عنها الوجود فان کون المهیة بحیث ینتزع عنها الوجود امر انتزاعی فلا یکون اثر افادة الجاعل الا بمعنی ان منشأ انتزاعه اثر افادة الجاعل ولا یمکن ان یکون منشأ انتزاعه نفس المهیة علی تقدیر القول بالجعل المرکب فتامل ولا تخبط وما قال بعض نظار کلام المص متعرضًا علی الشارح ان مساوقة الوجود ومرتبة التقرر لو اقتضت ان یستغنی الموجودیة باستغناء مرتبة التقرر لکان الامر بالعکس ایضًا فیبطل مذهبکم من ان المجعول حقیقة وبالذات نفس المهیة من حیث هی هی ومرتبة الموجودیة انما هی مجعولة بالعرض اذ علی هذا مرتبة الموجودیة

مستغنية عن الجعل بالذات فلا بد ح من استغنار مرتبة التقرر ايضا لما كان السابقة فلا يخفى سخافته لان الوجود
امر اعتباری و مصداقه نفس المهية المتقررة فالاحتياج فی الوجود والاستغنا فيه الى الجاعل فرع الاحتياج فی التقرر
والفعلية والاستغنا فيها اليه فان الاحتياج فی الحكاية عبارة عن الاحتياج فی مصداق المحكی عنه لها فنفی الحاجة
عن المصداق المحكی عنه مستلزم لنفی الحاجة عن الحكاية فيلزم على القائلين بالجعل المؤلف وجوب المهية واستغنائها
عن الجعل واما اصحاب الجعل البسيط فانما قالوا لحاجة المصداق الذی هی نفس المهية فلا بد لهم من القول بحاجة
الحكاية التی هی مرتبة الوجود فلا يلزم القول بوجوب المهية و البرهان الذی ظهر على اثبات حقيقة الجعل البسيط هو ما قرره
بعض المدققين فی حواشيه على شرح المواقف بما محصله ان المهية من حيث هی هی اما ان لا يتعلق به الجعل اصلا
وهو محال او يتعلق بها فاما ان يتعلق بنفس المهية من حيث هی هی فهو المطلوب او يتعلق باتصاف المهية الوجود
فيلزم تقدم المهية المخلوطة بالوجود على نفس المهية فيلزم تقدم العارض على المعروض واورد عليه تارة بان المهية
كما انها مجعولة بالعرض على هذا التقدير كذلك الوجود ايضا مجعول بالعرض فغاية ما لزم تاخر المهية والوجود عن الاتصاف
ولا يلزم تاخر المعروض عن العارض واجيب بانه يلزم تاخر المعروض عن الاتصاف بالعارض وهذا ايضا محال
لانه فی قوة تاخر المعروض عن العارض وتارة بان تقدم المعروض على العارض انما هو بحسب الذات وانما يلزم
هنا تقدم العارض على المعروض فی حكم الجعل ولا قباحة فی كون الشیٔ متقدما على آخر باعتبار متاخرا عنه باعتبار آخر و
لعل الحق ما افيد ان حاصل الاستدلال ان اثر الجعل اما نفس المهية بلا زيادة امر عليها وانضمام صفة اليها فهو المطلوب
او اثره المهية المنضم اليها الوجود ونفس المهية اثر بالعرض او اثره المهية المنضم اليها الوجود ونفس المهية ليس اثرا
له اصلا وهذان الاحتمالان الاخيران باطلان اما الثانی فيهما فلان المهية لا فعلية لها قبل الوجود والجعل بل هی
بقبل الجعل ليس بشیٔ ولذا يمكن سلبها وسلب ذاتياتها عن نفسها فلا يمكن ان يقال ليست مجعولة اصلا الا بالذات
ولا بالعرض واصحاب الجعل المؤلف لا ينكرون كونها مجعولة بالعرض بل يقولون ان نفس المهية اثر للجعل بالعرض
والا لزم كون المهية ذاتا حين العدم وهم غير قائلين بذلك واما الاول منهما فلان المهية من حيث هی هی لو كانت
اثر الجعل بالعرض وكان اثره المهية المنضم اليها الوجود تكون متاخرة عنها اذ ما بالعرض متاخر عما بالذات و
المهية المنضم اليها الوجود لا محالة متاخرة عن الوجود كما ان الثوب المنضم اليها البياض ای الماخوذ مع انضمام
البياض اليه متاخر عن البياض فانه متقيد بالبياض سواء كان التقييد داخلا فيه او خارجا عنه عارضا له وعلى
التنزل لا اقل من ان تكون المهية المنضم اليها الوجود مع الوجود فان الوجود ماخوذ معه ولو كانت المهية المنضم

المنضم اليها الوجود متقدمة على الوجود فاما ان تكون المهية فى مرتبة التقدم معروضة للوجود او لا على الثانى لايكون المتقدم على الوجود المهية المنضم اليها الوجود بل نفس المهية من حيث هى هى ولا كلام فيها فانها لو كانت اثر الجاعل يرجع الامر الى الجعل البسيط وعلى الاول يلزم تقدم وجود على الوجود فقد ظهر انه يلزم على هذا التقدير ان يكون نفس المهية فى فعليتها متاخرة عن انضمام الوجود اليها وهو صريح البطلان لان انضمام شئ الى شئ فرع فعلية المنضم اليه اذ لا معنى لانضمام شئ الى اللاشئ المحض بحكم البديهة وبهذا استبان ان تاخر نفس المهية عن المهية المخلوطة بالوجود فى حكم الجعل يستلزم ان يكون فعلية المنضم اليه متاخرة عن انضمام المنضم وهو باطل قطعا اذ لا معنى للانضمام على هذا التقدير اصلا فافهم ولا تزل **قوله** ففيه اشارة آه قال فى الحاشية وايضا اشارة الى رد من زعم ان البارى تعالى يجعل الا العقل الاول واما سواه فمنه ومما بعده انتهت اعلم ان الفلاسفة قد نسبوا المعلولات التى هى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادى بان الواجب ان ينسب الكل الى المبدء الاول جل ذكره ويجعل المراتب العالية والمتوسطة شروطا معدة لافاضته تعالى واعتذر عنه المحقق الطوسى فى شرح الاشارات بان هذه مواخذة يشبه المواخذة اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل شانه وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا عليه مسائلهم وانت تعلم انه ان ارادوا ان صدور الكل بالذات منه تعالى عندهم فلا يدل عليه كلامهم وان ارادوا اعم سواء كان بالذات او بالواسطة فلا يكون الكل مستندا اليه تعالى ابتداء بل يكون المعلولات الاخيرة مستندة الى المتوسطة وهى الى العالية فافهم **قوله** فان فيه قليلة آه اعلم ان ديمقراطيس قد زعم ان العالم انما يكون بالاتفاق لان مبادى العالم اجسام صغار صلبة لا تتجزى وهى مبثوثة فى الخلاء الغير المتناهى وهى متشاكلة الطبائع متخالفة الاشكال فهى دائمة الحركة فاتفقت ان تصادمت فيها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم لكن تكون الحيوان والنبات ليس كذلك ويبطله اولا ان تلك الاجزاء ان كانت متشاكلة الطبائع كما زعمه كانت حركاتها الى جهة واحدة فلا يقع بينها مصادمة وممانعة فى الحركة وان وقع بينها تصادم لم يكن الوقوف الحاصل بسبب ذلك باقيا على الاكثر لكن الادلة القطعية دالة على بقاء الاجرام السماوية بحالها وثانيا انه جعل الاجرام البرية التى لا يقع فيها خروج عن النظام الواحد اتفاقيا وجعل الامور المتغيرة تمثل احوال النبات الحيوان لغاية معينة وهذا عجيب جدا **قوله** وهم قد خالفوا البديهة آه لا ريب فى ان العقل يحكم بديهة بان الشئ اذا تساوى طرفاه يحتاج فى وجوده الى مرجح ويحكم بترتب

الحاجة علی ہذا التساوی والممکن متساوی الطرفین فترجیح احد طرفیہ علی الآخر انما یکون من العلة رجحانا بالغا الی حد الوجوب
وہذا الحکم بدیہی کما قال الشیخ فی الاشارات تنبیہ واشارة کل شیئ لم یکن ثم کان فبین عند العقل ان ترجح احد طرفی
امکانہ صار اولی وبسبب شیئ وان کان یمکن للعقل ان یذہل عند ہذا البین ویفزع الی ضرب من البیان وہذا
الترجیح والتخصیص من ذلک الشیئ اما ان یقع وقد وجب من السبب او بعد لم یجب بل ہو فی حد الامکان عنہ اذ لا
وجہ لامتناع عنہ فیعود الحال فی سبب الترجیح جدعا فلا یقف والحق انہ یجب عنہ وتفصیلہ علی ما قال المحقق الطوسی
فی شرحہ ان المحدث لا یکون واجبا فہو ممکن والممکن یفتقر فی ترجیح طرفی وقوعہ وعدمہ وعلی الآخر الی علة مرجحة لذلک
الطرف وہذا الحکم اولی وان کان قد یمکن للعقل ان یذہل عنہ ویفزع الی ضرب من البیان کما یفزع الی التمثیل
بکفتی المیزان المتساویین الذین لا یمکن ان یترجح احدہما علی الاخری من غیر شیئ آخر مضاف الیہا والی غیر ذلک
مما یجری مجراہ ویذکر فی ہذا الموضع ثم ان صدور الممکن المعلول مع ہذا الترجیح من تلک العلة اما ان یکون واجبا
او لا یکون بل یکون ممکنا اذ لا وجہ لان یکون ممتنعا مع فرض وقوعہ وان کان ممکنا عاد الکلام فی طلب سبب
ترجیحہ جدعا ای حدیثا او جدیدا ولا یقف بل یودی الی الافتقار بعد کل سبب الی سبب آخر لا الی نہایة ویلزم منہ
ایضا ان لا یکون ما فرض سببا سببا وہو محال فاذن صدور المعلول مع الترجیح عن السبب الاول واجب وہو
المطلوب فظہر ان العلة ما لم یجب صدور المعلول عنہا لم یوجد المعلول والیضا العلة الاولی کما کانت واجبة کانت
واجبة فی علیتہا وانما وسم الفصل بالتنبیہ والاشارة لاشتمالہ علی حکم اولی وہو احتیاج الممکن فی وجودہ الی سبب و
ہذا الحکم مع اولیتہ مشہور لم ینازع فیہ احد وعلی حکم قریب من الوضوح وہو کون السبب فی سببیتہ واجبا وہذا مما نازع
فیہ قوم من المتکلمین فانہم حکموا بان الفاعل المختار انما یصدر الفعل عنہ علی سبیل الصحة لا علی سبیل الوجوب ہذا
کلامہ والحاصل ان الحکم بان الممکن لا یترجح احد طرفیہ علی الآخر الا بسبب بدیہی غیر محتاج الی البرہان وہذا وان
کان کذلک لکنہ مخالف لما قال الشیخ فی اوائل الالہیات الشفاء ان العلم بالاسباب المطلقة حاصل بعد العلم باثبات
الاسباب للامور ذوات الاسباب فانا ما لم نثبت وجود الاسباب للمسببات من الامور باثبات ان لوجودہا تعلقا
بما یتقدمہا فی الوجود لم یلزم عند العقل وجود السبب المطلق وان ہہنا سببا ما واما الحس فلا یؤدی الا الی الموافاة
ولیس اذا توافی شیئان وجب ان یکون احدہما سببا للآخر والاقناع الذی یقع للنفس لکثرة ما یورد الحس والتجربة
فغیر متاکد علی ما علمت الا بمعرفة ان الامور التی ہی موجودة فی الاکثر ہی طبیعیة لا ارادیة وہذا فی الحقیقة مستند الی
اثبات العلل والاسباب وہذا لیس بینا اولیا بل مشہورا وقد علمت الفرق بینہما ولیس اذا کان قریبا عند العقل

من البين بنفسه ان للحادثات مبدءا مما يجب ان يكون بينا بنفسه مثل كثير من الامور الهندسية المبرهنة عليها في كتاب اقليدس ثم البيان البرهاني لذلك ليس في العلوم الاخرى فيجب ان يكون في هذا العلم واورد عليه بانه لايدري ما البيان البرهاني لاثبات السببية والمسببية بين الاشياء التي يدعي الشيخ انه لابد من ابانته في العلم الالٰهي اذ ما في الشفاء لم يتعرض له اصلا بل لم يرد في مقام بيان ان الممكن محتاج الى العلة على دعوى البداهة واجيب بان مراد الشيخ ان هذا الحكم يعني ان وجود الحادث لابد له من سبب محتاج الى برهان وانه بمجرد ملاحظة الحادث لايمكن الحكم بان له سببا اذ يجوز في بادي الراي ان يكون وجوده من ذاته فلابد من تاليف قياس هو ان وجود الحادث لو كان من ذاته كان واجب الوجود واذا كان واجب الوجود كان يجب ان يكون موجودا دائما فلما كان معدوما وقتا ما ظهر انه ليس بواجب الوجود وانه ممكن واذا كان ممكنا لم يكن وجوده من ذاته فتخصيص الوجود وتميزه عن العدم بامر غير ذاته بديهة ولايخفى على من له ادنى مسكة انه على هذا يكون الحكم باحتياج الممكن الى غيره في الوجود بديهيا كما لايخفى بقي ههنا كلام وهو ان المتكلمين بل الحكماء ايضا قد جوزوا الترجيح بلا مرجح اما المتكلمون فلانهم قاطبة يقولون الله تعالى خلق العالم في وقت معين دون سائر الاوقات لا لمرجح تخصيص به ذلك الوقت الاشاعرة منهم قالوا ان الله تعالى خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون في تلك الافعال ما يقتضي تلك الاحكام والحكماء قالوا ان الافلاك متحركة بعضها بسرعة وبعضها ببطوء لا لمخصص وتخص نقطتان من كل فلك بالقطبين يكونان ساكنين ولها محور معين ومنطقة معينة وتختص الكواكب بمواضع معينة من الافلاك مع ان اجزائها متساوية لا مرجح في بعضها دون بعض واذا كان ذلك جاز وقوع الممكن لا عن سبب فكيف يكون احتياج الممكن الى السبب من الاوليات والحق ان ما ذكر لايقدح في كون هذه القضية اولية وانما يكون قادحا لو تصور الممكن بصفة الامكان وحكم عليه بانه واقع لا عن سبب وهو ممنوع لان الممكن اذا تصور امكانه وتصور الاحتياج علم بديهة انه محتاج الى سبب اما اذا لم يتصور بهذا الوجه بل من وجه آخر فيجوز ان لايكون ذلك الحكم فيه ضروريا لاختلاف العنوان فافهم **قوله** الترجيح بلا مرجح الخ قال في الحاشية هذا مبني على ما هو الظاهر من قولهم ان النظام الكلي بتمامه وبكل واحد من اجزائه موجود من غير موجد فيلزم الترجيح من غير مرجح وان التزم احد منهم ان بعض اجزائه سبب موجد للبعض الآخر والكل ما هو كل بلا سبب فنقول سلسلة الايجاد في هذه الاجزاء اما ينتهي الى موجد ممكن موجود بلا سبب فيلزم الترجيح بلا مرجح انتهاءً او ينتهي الى موجد ممكن موجود بسبب فالكل بما هو كل ممكن البتة وموجود فان لم يكن وجوده بسبب فيلزم الترجيح من غير مرجح في وجوده الكل وجوده غير وجودات الاجزاء والا يلزم تحقق ما بالعرض دون ما بالذات وهذا ايضا ضروري البطلان انتهت انت تعلم ان تعقل

ان بعض اجزائه سبب موجد للبعض الآخر والكل بما هو كل بلا سبب له ان يقول ان الكل ليس له وجود سوى
وجودات الاجزاء فليس للكل وجود حقيقي بل وجود اعتباري فلا يحتاج الى علة موجودة وايضا لو سلم ان جملة الاجزاء
باسرها موجود محتاج الى العلة فلم لا يجوز ان يكون علتها جزءها ومنشأ ذلك عدم كون الجملة واحداً حقيقيا وذلك
لانه اذا توقف آ على ب و ب على ج وهكذا كان المجموع معلولاً وعلةً واذا ذهبت السلسلة الى غير النهاية كان
المجموع بتمامه معلولاً وجزءه وهو ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة له فيجوز في سلسلة الممكنات ان يكون
كلما سبق علة للاحق الى غير النهاية فيكون علة المجموع ح جزءها وهو مجموع الاجزاء التي كل واحد منها معروض للعلية
والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول البحت فلا بد من الاستعانة بالبرهان الدال على ابطال الدور والتسلسل
ثم ان ما ذكره الشارح في الحاشية موقوف على امرين الاول ان يكون للكل وجود اذ لو لم يكن له وجود فلا معنى لطلب
العلة له والثاني كون المجموع الاقل جزءاً للمجموع الاكثر اذ لو لم يكن المجموع الاقل جزءاً للمجموع الاكثر فمجموع
الاجزاء سوى المعلول الاخير علة للكل وخارج عنه لعدم دخول المجموع الاقل في الاكثر والصواب ان يقال
لو وجدت ممكنات صرفة يكون كل منها جائز العدم لذاته فيجوز انتفاء الآحاد باسرها بان لا يوجد واحد منها اصلا فلا
يكون شئ منها موجوداً لان وجود الممكنات محتاج الى علة خارجة عنها قطعاً لان العلة لو كانت ممكنة لا يحصل منها
وجوب المعلول لجواز انتفائها وما لم يمتنع انحاء عدم المعلول لم يتحقق ومن تلك الانحاء عدمه في ضمن عدم الكل
ولا يمتنع هذا النحو من العدم الا اذا كانت السلسلة منتهية الى الواجب بالذات فافهم **قوله** وتحقق ما بالعرض
بدون ما بالذات لا ريب في ان الممكن لو كان موجوداً بنفسه بلا مرجح يلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات قطعا
اذ كل ممكن بالعرض بالقياس الى ما يرجح وجوده وليس هناك واجب يرجح وجوده فتجويز وجود الممكن مع نفي
السبب الموجد تجويز لتحقق ما بالعرض اعني الممكن بدون ما بالذات وهذا البطلان بديهيٌّ واعلم انه قال بعض اهل التحقيق
على تقدير انحصار الموجودات في الممكنات يلزم الدور اذ تحقق موجود ما على هذا التقدير يتوقف على ايجاد ما لان وجود
الممكنات موقوف على الايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف على تحقق موجود ما لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد واورد عليه بانه
ليس بدور وانما يلزم الدور لو توقف موجود معين على موجود معين يتوقف عليه لم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد شئ يتوقف
على وجود موجود من الموجودات وكل موجود معين يتوقف على وجود علته التامة المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل
لا الدور وهذا ما قال المحقق الطوسي انه ليس بدور الا في اللفظ لان الشئ اذا توقف على ما يحتاج في وجوده الى مثل
ذلك الشئ لا يكون دوراً فان قيل ان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعة عرضية ناعتية فلا محالة يتأخر وجوده من حيث

مبنية عن وجود المعروض المنعوت تاخرا ذاتيا لا من حيث خصوص كونه هذا الايجاد فقط وكذا طبيعة الوجود الامكاني من حيث كونه وجودًا امكانيا مطلقا يحتاج الى طبيعة الايجاد ويتاخر عنها كك لا لاجل كونه هذا الوجود الخاص فقط فلا مدخل للخصوصيات فى شئ من الطرفين فالاحتياج دائر والدور لازم بين الطبيعتين يقال ان احكام الوحدة العددية قد لا يثبت للوحدة الابهامية فان اتصاف طبيعة الانسان بالعلم والجهل لا يوجب التناقض لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف اتصاف ذات شخصية كزيد مثلاً بهما فالاحتياج الدائر بين الطبيعتين فى صورة انما تم بان يكون كل فرد من افراد احدهما من حيث هي هي مفتقرا الى فرد من الاخرى غير مستنكر وغاية ما يمكن ان يقال انه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد الموجودات الى شئ من الايجاد لزم احتياج الموجودات اليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية وكذا ثبت احتياج احاد الايجاد على شئ من الوجود لزم احتياج جميع الايجادات اليه بالبيان المذكور واذا الاحتياج بين الطبيعتين على هذا الوجه اى يكون افراد كل منهما بحيث لا يشذ عنها شئ مفتقرا الى فرد ما من الاخرى يلزم الدور المستحيل لا محالة فتامل قوله منها انه لو كانت للممكن آه محصله انه لو كان للممكن حاجة الى المؤثر لكان فيه تاثير واذا كان كك لكان للمؤثر مؤثرية وهى اما ان تكون وصفا ثبوتيا او عدميا وظاهر ان حدوث المؤثرية لا يكون بارتفاع شئ بل انما يكون لثبوت مفهوم فثبوت ذلك المفهوم اما ان يكون فى الذهن فقط فيكون الحكم بالمؤثرية جهلاً غير مطابق للخارج واما ان يكون فى الخارج ايضا فتكون المؤثرية صفة زائدة على الذات قائمة بها فتكون من الممكنات المحتاجة الى المؤثر فتكون هناك مؤثرية اخرى والكلام فيها الكلام قوله والجواب ان المؤثرية آه يعنى ان المؤثرية امر اضافى يحصل فى العقل عند صدور الاثر عن المؤثر كما فى سائر الاضافات وعدم مطابقتها لما فى الخارج بمعنى انه ليس هناك شئ بازائها يقوم بالمؤثر فى الاعيان مسلم لكنه لا يستلزم ان يكون الحكم بها جهلا وانما يلزم الجهل لو لم يكن لها ثبوت مع قطع النظر عن خصوص لحاظ العقل وليس كك فانها ثابتة فى نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص لحاظ العقل والحاصل ان المؤثرية معنى اعتبارى اضافى ينتزعها العقل عن ذات المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فهى موجودة فى الخارج بمنشأ انتزاعها وهذا القدر كاف فى كون المؤثرية موجودة فى الواقع وكون المؤثر مؤثرا فى نفس الامر قوله والجواب انه فرق آه يعنى انه فرق ما بين اخذ الاثر فى زمان حصول الاثر وبين اخذه بشرط حصوله فالحصول فى الاول ظرف وفى الثانى سبب وشرط ولا استحالة فى ان يؤثر المؤثر فى زمان حصول الاثر بل شان العلة مع معلولها ذلك فانها تؤثر فيه وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل ولا بما هو غير حاصل وبالجملة تاثير المؤثر حال الحصول الحاصل بذلك التاثير فلا يلزم الا تحصيل الحاصل بذلك التحصيل ولا استحالة فيه وقد يقرر بانه ان اريد بحال الحصول المعية الوجودية بين

المؤثر والاثر فمختار ان التاثير في حال وجود الاثر وان اريد المعية الذاتية العقلية بينهما فمختار ان التاثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شي من المحذورين اذ تاثير العلة حال الوجود في مهية المعلول من حيث هي لا في المهية من حيث هي موجودة او معدومة والمهية من حيث هي ليست بينها وبين العلة مقارنة ذاتية لزومية واما المهية الموجودة او المعدومة فهي متاخرة عن وجود العلة او عدمها ومقارنة لها بحسب الوجود في الواقع فتامل

قوله ومنها ان التاثير اما في المهية آه قال في الحاشية هذا الاستدلال مبني على ان الجعل عنده عبارة عن التصيير اعني الجعل المؤلف فالمهية والوجود لا يصلحان لان يتعلق بها الجعل والا لزم كون الانسان انسانا مثلاً او كون الوجود وجوداً بجعل الجاعل وهو باطل واما الاتصاف اعني كون المهية موجودة فلا يصلح لان يتعلق بها الجعل لانه امر اعتباري واما مهية الاتصاف فحالها كحال سائر المهيات ولذا لم يذكره انتهت لعل المراد ان المستدل لم يفهم معنى الجعل البسيط اذ الجعل البسيط انما يتعلق بنفس المهية لا بكون المهية مهية بل فهم ان الجعل عبارة عن تصيير الشئ شيئا فالزم على تقدير تعلق الجعل بالمهية كون المهية مهية وهذا هو المجعولية الذاتية مع ان كون التاثير في نفس المهية معناه ان نفس المهية اثر للجعل وهي مصداق لكون المهية مهية فان اراد بلزوم كون الانسان انسانا مثلاً ان الجعل متعلق بهذه المهية التركيبية فهو ممنوع فان الجعل المتخلل بين المجعول والمجعول اليه انما هو الجعل المؤلف دون البسيط وان اراد ان نفس مهية الانسان مثلاً اذا كانت مجعولة يكون كون الانسان انسانا ايضاً مجعولاً لانه حكاية عن نفس المهية فيلزم المجعولية الذاتية فهو مسلم ولا استحالة فيه انما الاستحالة في ان تكون المهية متقررة ثم تصير مهية بجعل الجاعل اياها وهذا غير لازم فان المهية قبل الجعل لم تكن مهية ولا متقررة وبالجملة المحال انما هي المجعولية الذاتية بجعل مستانف واما المجعولية الذاتية بعين جعل الذات فليس بمحال بل هي واقعة وقد يقرر الاستحالة من قبلهم في هذا الشق بانه لو كان الانسان مثلاً انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر لجواز ان يكون الانسانية الانسان معلوما بالبديهة من دون الاستناد الى المؤثر فلا يلزم من الشك في وجود المؤثر الشك فيها واجيب بان اليقين الدائم بذي السبب لا يحصل الا من السبب وردها بانهم ذهبوا الى ان العلم بذي السبب اذا لم يكن بديهيا لا يحصل الا من السبب الا ترى ان اليقين بالمحسوسات قد يحصل بالاحساس ولما كان انسانية الانسان بديهيا لا يكون داخلاً تحت تلك القاعدة وزيف بان مرادهم ان اليقين الدائم بذي السبب مطلقا لا يحصل الا من السبب لا بشرط ان يكون بديهيا واليقين بالمحسوس ليس دائما كما صرح به الشيخ في برهان الشفاء وقد سبق نقل كلامه فيما مر فلو كان انسانية الانسان بسبب لوقع الشك في قولنا

كل انسان انسان دائما عند الشك في وجود المؤثر فتامل **قوله** فيكون الانسان مثلاً آه قال الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني هذا غير مسلم اذ غاية مالزم من كون المعدوم مسلوباً عن نفسه ان يصدق ليس المعدوم انساناً لا ان يصدق ليس الانسان انساناً واجاب عنه المحقق الدواني بانه اذا لم يكن الانسان موجوداً لم يصدق الانسان انسان اذ صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع فيصدق السالبة وهو ليس الانسان انساناً واعترض عليه معاصره بان الانسان اذا لم يكن موجوداً كان ح معدوماً ولا شيئاً فلا يكون ح انساناً اذ لا تمايز في المعدومات حتى يكون بعضها حاملاً لعدم انسانا وبعض آخر ليس انساناً فلما كان ح معدوماً ولا شيئاً صدق سلب الامور الثبوتية عن الانسان بناءً على انتفاء الموضوع فمنشاء الاشتباه توهم شمول الانسان للانسان المعدوم و جواز صحة جعله عنواناً له ولعل الحق ما قال المحقق رح ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع ولا اعتباره ولا يقتضي ان يكون الموضوع فيها مصداقاً للعنوان وفرداً له في الواقع بل يصدق بانتفاء ذلك الصدق وكيف يتوهم عاقل انه اذا لم يكن الموضوع المعتبر في القضية موجوداً لم يصدق السالبة التي موضوعها معدوم مثلاً اذا فرضنا انتفاء وجوب فاما ان يصدق ليس ب كاتباً او يصدق ب كاتب او لا يصدق شيء منهما والثاني محال لاستلزامه كون ب موجوداً مع انه قد فرض معدوماً صرف وكذا الثالث لاستلزامه ارتفاع النقيضين فتعين الاول وذلك مما لا يشتبه على احد ومنشاء اشتباهه توهمه ان صدق السالبة يقتضي ان يكون العنوان صادقاً على فرده وذلك وهم فافهم **قوله** او في اتصاف المهية الوجود آه قال في الحاشية ولم يذكر ههنا الكلام المذكور في الاحتمال الثاني لانه موقوف على ملاحظة الاتصاف بالاستقلال وقد سبق انه بهذا الاعتبار ساقط عن درجة الاعتبار في مطلق الجعل عند الفريقين ولم يذكر في الوجود ما ذكره ههنا من كونه امراً اعتبارياً لان في اعتباريته نوع خفاء اذ منهم من ذهب الى ان الوجود الحقيقي قائم بالموجود قياماً انضمامياً والوجود المصدري عارض له انتهت انت تعلم ان كون اتصاف المهية بالوجود امراً اعتبارياً مبني على ان معنى الاتصاف الغير المستقل بالمفهومية الموجود في خصوص لحاظ الذهن اثر الجعل عند اصحاب الجعل المؤلف كما سبق من الشارح وقد سبق منا ان اثر الجعل عندهم هو الاتصاف الواقعي بين المهية والوجود مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وملاحظته فقوله وقد سبق انه بهذا الاعتبار آه ان اراد به ان مفهوم الاتصاف من حيث انه مهية من المهيات ساقط عن درجة الاعتبار بمعنى انه لا يتعلق به الجعل اصلاً عند الفريقين فلا يخفى سخافته اذ حال الاتصاف على هذا التقدير حال المهيات الآخر بلا تفرقة اصلاً فعند اصحاب الجعل البسيط نفس مهية مجعولة كالمهيات الآخر وعند اصحاب الجعل المؤلف ليس نفس الاتصاف مجعولاً بل انما

المجعول اتصافه بالوجود كما في سائر المهيات عندهم وان اراد ان مفهوم الاتصاف لا من حيث انه رابطة ليس متعلق
الجعل المؤلف بناء على ما زعمهم ان متعلق الجعل المؤلف هو الاتصاف من حيث انه مفهوم غير مستقل فلا يخفى سخافته
مما سبق من ان متعلق الجعل المؤلف لا يصح ان يكون معنى غير مستقل بالمفهومية موجودا في خصوص لحاظ الذهن و
واعتباره ومع ذلك لا وجه لسقوطه عن درجة الاعتبار في مطلق الجعل عند الفريقين فتامل ولا تغفل قوله واجاب
ان الاثير اه قال في الحاشية بناء على الجعل البسيط واما القائلون بالجعل المؤلف فيقولون ان ما تقتضيه الجعل
هو ان يكون المجعول امرا عينيا دون المجعول اليه وما يتعلق به الجعل اعني الاتصاف وهذا باختيار شق ثالث انتهى
انت تعلم ان الجواب الذي ذكره بناء على الجعل البسيط في غاية الوهن والسخافة فانا سلمنا ان التاثير في نفس
المهية لكن نفس المهية مصداق لحملها على نفسها وحمل ذاتياتها عليها فكما يلزم من عدم المؤثر وعدم التاثير لمهية
نفس الانسان كذلك يلزم منه عدم كون الانسان انسانا والا يصدق حين عدم المؤثر وعدم التاثير المستلزم للمهية
نفس الانسان القضية القائلة الانسان انسان هو باطل قطعا ضرورة ان صدق الموجبة يستدعي تقرر الموضوع ووجوده
ولما لزم من عدم المؤثر وعدم التاثير عدم كون الانسان انسانا لزم من وجود المؤثر والتاثير كون الانسان انسانا
اليه فالحق في الجواب ان سلب الشيء عن نفسه انما يستحيل اذا كان الشيء موجودا واما حين عدمه فالموجبات بأسرها
كاذبة والسوالب برمتها صادقة فحين عدم المؤثر وعدم التاثير يكون الانسان معدوما فيكون مسلوبا عن نفسه ويكون
السالبة القائلة الانسان ليس بانسان صادقة فاذا وجد بايجاد الجاعل صار انسانا فاثر الجعل هو نفس الانسان
الذي هو مصداق القضية القائلة الانسان انسان ولا يلزم المجعولية الذاتية المستحيلة فان المستحيل هو ان
يكون الشيء نفسه او ذاتيا من ذاتياته بعد تقرر ذلك الشيء ولا يستحيل ان يتعلق الجعل بسنخ التقرر الذي هو مصداق
ثبوت الشيء لنفسه وثبوت ذاتياته فاثر الجعل بالذات هي نفس المهية لا كونها مهية ولا كونها موجودة وما يلزم من كون
المهية مجعولة وهو ان يكون كون المهية مهية مجعولة بعين جعل مصداقه الذي هو نفس المهية غير مستحيل وما ذكره
من الجواب من قبل القائلين بالجعل المؤلف باختيار الشق الثالث فحاصله ان اثر الجعل في الانسان مثلا
هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات الانسان وحده ولا وجوده بل اتصافه بالوجود وهو
ان كان امرا عقليا اعتباريا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فيجب استناده الى سبب وراء اعتبار العقل
اياها هو نفس سبب المهية فيجب ان يكون المجعول وهي نفس المهية امرا عينيا وان لم يكن المجعول اليه اعني الوجود
والاتصاف امرا عينيا وهذا اقتدار بصاحب الافق المبين حيث قال واما الموصوفية بالوجود فهي وان كانت

امرًا اعتباريًا لكنها من الاعتبارات الحقيقية الواقعية في نفس الامر فيجب استنادها الى علة وراء اعتبار العقل هي نفس جاعل المهية والتقسيم فيها مفسوخ غير عائد لم يكن عرفناك من قبل ان الموصوفية المترتبة على الجعل هي اداة ارتباط المهية والوجود ويستحيل ان يلحظ ملتفتا الى جاعلها بالقصد ما دامت ملحوظة بما هي رابطة بينهما فان اعتبرت بما هي مفهوم ما لم يكن آلة للارتباط بل كانت امرًا معقولاً بنفسه مباين الذات لها في التعقل وادون شاكلتها شاكلة جملة المهيات من جهة الاستناد الى جاعل يجعل نفسها انتهى وقد عرفت فيما سبق ان النزاع بين اصحاب الجعل البسيط واصحاب الجعل المؤلف مبني على اختلافهم في امر الوجود فان كان الوجود عبارة عن نفس صيرورة الذات ولم يكن الوجود عارضا للمهية في نفس الامر ولم يكن بين المهية والوجود خلط في الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن واعتباره وانما في نفس الامر نفس المهية يكون معنى جعل المهية موجودة جعل مصداق الوجود الذي هو نفس المهية فتعين القول بالجعل البسيط وان كان الوجود زائدا على المهية عارضا لها في نفس الامر كان بين المهية والوجود ارتباط في نفس الامر ولم يكن مصداق الموجودية نفس المهية بل اتصاف المهية بالوجود وعروض الوجود لها في نفس الامر فيكون معنى جعل المهية موجودة جعلها معروضة للوجود متصفة به ويكون اثر الجعل خلط المهية بالوجود في نفس الامر فتعين القول بالجعل المركب وبالجملة اثر الجعل على تقدير القول بالجعل المركب الخلط الواقعي الذي بين المهية والوجود الذي هو زائد عليها عارض لها ونفس المهية والوجود العارض لها تابعان للخلط الواقعي وصادران عن الجاعل بالعرض و ليس صحة انتزاع الوجود عن المهية اثر افادة الجاعل عند المشائية القائلين بالجعل المؤلف اذ ح يكون منشاء انتزاع الوجود نفس المهية بلا امر زائد عليها فلا يمكنهم القول بالجعل المؤلف لان صحة انتزاع الوجود عن المهية مفهوم ذهني لا يصلح ان يكون بما هو حاصل في الذهن اثر افادة الجاعل في الواقع الا بمعنى ان مصداقها ومنشاء انتزاعها اثر افادته وهي نفس المهية بلا امر زائد عليها فيكون اثر افادة الجاعل عند المشائية ايضا نفس المهية وهذا هو القول بالجعل البسيط وبهذا ظهر ان قوله في الحاشية ان ما يقتضيه الجعل آه سخيف جدا لان ما يقتضيه الجعل على تقدير القول بالجعل المؤلف هو كون المجعول والمجعول اليه كلاهما متحققين في نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن واعتباره لا ما زعم الشارح من ان الجعل المؤلف لا يقتضي كون المجعول اليه امرا عينيا والقول بان الجعل المؤلف لا يقتضي كون متعلق الجعل اعني الاتصاف امرا عينيا مبني على توهم ان متعلق الجعل عندهم انما هي النسبة بين المجعول والمجعول اليه على انها مرآة لمخلوطية احدهما بالآخر مع انك قد عرفت ان المعنى الغير المستقل الموجود في خصوص ملاحظة الذهن لا يمكن ان يكون اثر الجعل عندهم بل اثر الجعل عندهم هو الاتصاف الواقعي بين المهية و

والوجود مع قطع النظر عن التصور الذهني وملاحظته ثم على ما ذكر في الحاشية لا يكون هذا جوابا باختيار شق ثالث بل هو بعد التامل راجع الى اختيار الشق الاول فافهم قوله وفرقة ينكرون الغاية آه اعلم ان بعض الاقدمين كانباذقلس و اشياعه لا ينكرون الفاعل لكنهم يزعمون ان الامور الجزئية الكائنة في عالم الطبيعة كائنة لا لغاية بل لضرورة المادة واستدلوا عليه بوجوه منها ان الطبيعة كيف تفعل لغرض مع انه ليس لها روية ومنها ان التشويهات الزوائد والموت ليست مقصودة للطبيعة بل انما هي لضرورة المادة كالمطر فانا نعلم انه كائن لضرورة المادة فان الشمس اذا بخرت توصل البخار الى الجو البارد فلما برد وصار ماء ثقيلا فينزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان المطر مقصود لتلك المصلحة وليس كذلك بل انما هو لضرورة المادة ومنها انه ان كان فعل الطبيعة لغرض فذلك الغرض اما لغرض آخر فيلزم التسلسل اولا فقد جعل الطبيعة شيئا لا لغاية فيجوز ذلك في كل الافعال ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة كالحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب واجيب عن الاول بانه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان يكون الفعل الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل تميز فعلا عن فعل وتعينه للوقوع ثم يكون لكل واحد من تلك الافعال غاية مخصوصة ويكون تادي ذلك الفعل اليها لذاته لا بسبب آخر حتى لو قدر عدم اختلاف الدواعي كان فعل واحد عن النفس من غير روية وذلك لانه لا ريب ان للصناعات غايات والصناعة اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية بل الروية تصير مانعة عن ذلك مثل ان الكاتب الماهر لو تفكر في حرف حرف يتبلد في صناعته والقوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما تحرك بواسطة تحريك الوتر مع انه لا شعور لها بذلك وعن الثاني بان الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول زيادات خارجة عن المجرى الطبيعي وليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تكون واصلة اليها والموت والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة واما نظام الذبول فله سببان احدهما بالذات وهي الحرارة والآخر بالعرض وهي الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة اليه على النظام والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن كل ثان من المدد فانه يقع من المبدء الاول اقل كما علم في علم النفس فيكون نقصان ذلك الامداد سببا بالعرض لنظام الذبول والتحليل سببا له بالذات فعل كل منهما متوجه الى غاية و لم نقل ان كل حال طبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة بل نقول ان كل طبيعة فانها تفعل فعلها لغاية لها واما فعل غير فقد لا يكون لغاية لها والموت وان لم تكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد مثلا فهو غاية بالقياس الى نظام الكل واما الزيادات فهي كائنة لغاية فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلها الى الصورة التي تستحقها ولا تعطلها

فيكون فعل الطبيعة فيها الغاية وما قالوا في المطر فغير مسلم بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها وهو سبب الٰهي لنظام العالم
وله غايات اكثرية في الطبيعة وعن الثالث انه لا يلزم ان يكون لكل غاية غاية بل تكون الغاية الحقيقية مقصودة
لذاتها وسائر الاشياء يقصد بها ولا يليق ان يقال لما هو المقصود بذاته انه لم قصد هذا ولذا لا يقال لم طلبت الخير
والصحة ولم هربت عن الشر والالم وعن الرابع بان القوة المحرقة لها غاية واحدة وهي احالة المحترق الى مشاكلة
جوهرها واما العقد فمن اللوازم الخارجية والتوابع الضرورية فان الوصول الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة
الحل وفي بعضها بواسطة العقد والغاية الذاتية واحدة قال الشارح في الحاشية لعل انكارهم للغاية مبني على ان
الفاعل لوجود العالم كله هو الواجب تعالى الموصوف بالفاعلية التامة فلا يكون لفعله غاية وغرض فانها متممة للفاعلية
وهي كاملة فيه سبحانه وان كان فعله لا يخلو عن الفوائد والمصالح الكثيرة التي مرجعها الى نظام العالم وهذا هو المختار
عند المحققين انتهت انت تعلم ان احسان عليهم امثال فهم لانهم قد صرحوا ان الامور الكائنة في عالم الطبيعة انما هي لضرورة المادة فقط وليس لها
غاية اصلا وانكروا ان يكون تلك الامور موقوفة لجهة وفوائده فحمل كلامهم على ما هو المختار عند المحققين ليس بمعنى فتامل ولا تخبط قوله فان عنوا بها العلة
الغائية آه اعلم انه لا بد من ان يكون العلة مقتضية لصدور المعلول لو كانت نسبة المعلول الى العلة امكانية يمتنع صدوره عنه لامتناع كون المساوي
راجحا وذلك هذا غاية الايجاد لكنها تتحد بنفس الفاعل كما في الواجب سبحانه لانه تام في الفاعلية ولا يحتاج في الفاعلية الى معنى خارج عن ذاته ولا يكون ناقصا
في الفاعلية وكلما يكون فاعلا علة اولا يكون لفعله غاية غير ذاته لانه مسبب الاسباب كما ان سائر الاسباب تستند اليه كذلك الغاية تستند اليه فعلى تقدير ان يكون
لفعله غاية غير ذاته لا يمكن ان يستند وجودها اليه سبحانه وعلى تقدير استنادها اليه يجري الكلام فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية
وهكذا حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته فذاته تعالى غاية الجميع كما انها فاعلة له وبهذا ظهر ان القول بان ليس لفعله
غرض وغاية وان فعله تعالى ليس بمعلل بها المراد منه نفي التعليل بما هو غير ذاته ضرورة ان الواجب تعالى يجب
ان يكون تاما في الفاعلية ولا يلزم منه نفي الغاية والغرض عن فعله تعالى مطلقا بل علمه تعالى بنظام الخير علة
غائية وغرض في الايجاد ولا يتوهم ان العلة الغائية هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات
الفاعل اذ المراد بالاقتضاء المعنى الاعم اعني مطلق عدم الانفكاك لا معناه المتبادر والحاصل ان الفاعل لا يجب
ان يكون غير ذات الفاعل اذ المراد بالاقتضاء المعنى الاعم اعني مطلق عدم الانفكاك لا معناه المتبادر والحاصل
ان الفاعل لا يجب ان يكون غير الغاية بل الفاعل والغاية قد يكونان واحدا فالمراد بنفي الغاية عن فعله تعالى
هو ما يكون غير نفس ذاته وقد نص الشيخ في التعليقات على هذا المعنى حيث قال لو ان انسانا عرف الكمال الذي
هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى تكون الامور على غاية النظام لكان غرضه

بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض
انتهى فق له والحق ان الاشياء آه ههنا ثلث مذاهب الاول مذهب من قال ان وجود العالم انما هو
بالاتفاق وقد عرفت حاله وابطاله والثاني مذهب من انكران يكون للبخت والاتفاق معنى وزعم ان السبب لا يمكن
ان يكون تاديه الى المسبب مساويًا او اقليا وذلك لان السبب اما ان يكون من شانه ان يتادى الى مسببه
اولايكون على الاول كان واجب التادي اليه فيكون حصول المعلول منه دائمًا اذ المعلول يمتنع تخلفه عن
علته التامة فلا يكون ذلك التادي اتفاقيا وعلى الثاني هو ممتنع التادي اليه فلا يكون التادي اتفاقيا ايضا لان
شان الاتفاق ان يكون ممكن التادي اليه وقد حكى الشيخ في طبيعيات الشفاء عنهم حجة تقريرها انا اذا وجدنا للحوادث
اسبابا معلومة امتنع ان نتركها ونطلب لها عللا مجهولة من البخت فان من حفر بيرا وعثر على كنز جرم اهل البخت
ان البخت السعيد لحقه وان انزلق رجله حتى انكسر جزموا بان البخت الشقي لحقه وليس كذلك فان كل من يحفر
الدفين يجده ومن يميل على زلق في شفير يلقيه ميله ذلك في البير ويقولون لما خرج فلان الى السوق ليقعد في
دكانه راى غريما له فظفر بحقه اتفاقا وليس كذلك فان كل من توجه الى مكان وفيه غريمه وله حسن بصر فانه يراه و
ليس لقائل ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه الغاية وجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا
حقيقيا للظفر بالغريم لانا نقول يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكن يعرض ان
يجعل المستعمل لذلك الفعل احدى تلك الغايات غاية فيعطل الآخر بوصفه لا في نفس الامر لانه يصلح ان يجعل
غاية اليس لو كان هذا الانسان شاعرا بمقام الغريم هناك كان وصوله اليه غاية له والمثبتي للاتفاق ان يجيبوا عن
الاول فيقولون ان الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة اما البسيطة فمعلولاتها معها دائما والامكان معها من قيد
زائد فيكون العلة ذلك المجموع فتكون العلة مركبة لا بسيطة واما المركبة فان كان اجتماع اجزائها دائما كان حصول معلولها
دائما وان كان اكثريا كان حصوله اكثريا وكذلك القول في التساوي والاقلي فاختلاف احوال المعلولات في الدوام و
الاكثرية والتساوي والاقلية لاختلاف احوال اجتماع اجزاء العلة في ذلك اذا عرفت هذا فنقول انه وان كان كلما لا بد منه
في تحقق العلة جزءًا من العلة في الظاهر لكنه ربما كان الجزء المحصل الوجودي شيئا واحدا فيصادف الاثر لا محالة واما
سائر الامور المعتبرة فهي عائدة الى زوال المانع وتحقق الشرط وحصول القابل ثم ان كان انضمام سائر القيود
مع حصول تلك الغايات دائما قيل ان صدور المعلول من العلة دائم وان كان الانضمام اكثريا جعل ذلك
الصدور اكثريا وكذلك في التساوي والاقلي فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلول دائم الوجود وان كان

ممكنا لابد من استناده الى الواجب فيدوم بدوام الواجب فيدوم المعلول لدوامه فنقول مصادمات الاسباب
متعلقة بالحركة الدورية واتصالات الكواكب فيجوز ان يختلف حال الاجتماع والافتراق بسبب اختلافها كما
فى سائر الحوادث وما الحجة المذكورة فجوابها ان الغاية قد يراد بها ما ينتهي اليه الشئ كيف كان وقد يراد ما يكون
مقصودًا فالاسباب الاتفاقية غايات بالمعنى الاول وليست بغايات بالمعنى الثاني والقول بان الغاية
لا تصير غاية بالوضع غير مسلم الا ترى ان الوضع والجعل يجعل بعضها اكثريا وبعضها اقليا فاذا كان اختلاف
الجعل مما يختلف به حكم الاقلية والاكثرية فيجوز ان يختلف به الحكم فى كونه اتفاقيا وغير اتفاقى المذهب الثالث
ان من الاشياء ما لا يكون متوقعًا ومترقبا بالقياس الى شئ لكونه غير واجب الحصول معه وان كان واجب
الحصول بالقياس الى اسبابه فيقال له بالقياس الى ذلك الشئ انه كائن بالبخت والاتفاق وتفصيله ان كل
مسبب لابد له من سبب فاما ان يكون حصوله من سببه دائما او اكثريا او على التساوى او على الاقل فان كان
على الوجهين الاولين فهو ليس بالاتفاق اما الدائم فظاهر واما الاكثرى فهو الذى يتوقف استكمال سببه على امر
فعند تخلف ذلك الامر يتخلف عنه حصول المعلول وعند حصوله يحصل المعلول لامتناع تخلف المعلول عن علته
التامة فالاكثرى ايضًا دائم مع وجود تلك الامور والسبب الذى لا يتادى الى المسبب لا دائما ولا اكثريا هو السبب
الاتفاقى فان من الامور ما يكون على التساوى كقعود زيد وقيامه ومنها ما يكون اتفاقيا كوجود ستة اصابع
للانسان وهما قد يكونان باعتبار واجبين فان انسانا لو احاط بالكل حتى لم يشذ عن علمه شئ لم يكن شئ عنده موجودا
بالاتفاق بل كان كلها واجبا فان الامور الموجودة بالاتفاق انما تكون بالاتفاق بالقياس الى من لا يعلم اسبابها
واما بالقياس الى من يعلم اسبابها لم يكن شئ من الموجودات اتفاقيا كما اذا عثر الانسان على كنز فانه بالقياس
الى الاسباب التى ساقت العاثر الى الكنز بالاتفاق واما بالقياس الى علم الله تعالى عز وجل والاسباب المكتنفة
ليس بالاتفاق بل بالوجوب ثم ان البخت والاتفاق انما ينسبان الى ما كان من شانه ان يكون سببا موديا
اليه ولكن لا يكون دائما ولا اكثريا واما لا يكون موديا اليه لم يقل فيه انه سبب اتفاقى مثل قعود زيد عند كسوف الشمس
فلا يقال قعود زيد سبب اتفاقى لكسوف الشمس فافهم قوله انها كائنة بالبخت والاتفاق اعلم ان الاتفاق
اعم من البخت وكانهم لا يقولون البخت الا لما يؤدى الى شئ يعتد به ويكون مبدئه من ذى اختيار نطقى واما مبدئه
طبيعية كالعود الذى يشق فيجعل نصفه فى المسجد ونصفه فى الكنيف فذلك لا يسمى بختا بل كائنا من تلقاء نفسه واما
ما كان حدوثه من مصادمات اسباب طبيعية وارادية فانما يسمى بختا بالقياس الى السبب الارادى واما بالقياس

المقدمة

الى السبب الطبعي فلا والفرق بين دوارة البخت وسوء التدبير ان دوارة البخت هو ان يكون السبب في اكثر الامر
غير مؤد الى غاية مذمومة ولكن في حق صاحبه يؤدي الى ذلك وسوء التدبير هو ان يكون السبب في اكثر الامر مؤديا الى
غاية مذمومة والشيء الميمون هو الذي قد تكرر حصول اسباب متعددة عند حصوله والشيء المشوم هو الذي تكرر حصول اسباب
شقية عند حصوله فيتشئم من حضور الاول عودا اعتيد تكرره من الخير ومن حضور الثاني عودا اعتيد من الشر
نظير الفرق بين البخت والاتفاق ودوارة البخت وسوء التدبير والميمون والمشوم **قوله** وهي ما يتوقف عليه
الشروع على وجه البصيرة الكاملة اعلم انهم قالوا المقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم وفسروها بمعرفة حده
ورسمه والتصديق بموضوعه وغايته واورد عليه بان توقف الشروع على هذه الامور ممنوع بل يكفي تصور العلم بوجه ما و
التصديق بفائدة ما واجيب بان المراد بتوقف الشروع على هذه الامور توقف الشروع على وجه البصيرة الكاملة
واورد عليه العلامة التفتازاني بان تقييد الشروع بالبصيرة الكاملة غير مفيد لان مراتب البصيرة غير مضبوطة وما يفيدها
غير محصور في الامور الثلثة فلا يكون شيء منها مما يمتنع الشروع بدونه على وجه البصيرة الكاملة ولا المجموع بل القدر الواجب
انما هو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما واجاب عنه السيد المحقق قده بان ليس المقصود حصر المقدمة في الامور
المذكورة ولا حصر البصيرة في مرتبة معينة حتى يرد عليهم ما اوردوا ولا برهان لهم على انحصار المقدمة في الامور الثلثة او
الاربعة فمن اطلع على خامس يوجب مرتبة من مراتب البصيرة فله ان يعده من المقدمات ولذا ذكر البعض في المقدمة
الرؤس الثمانية بل المقصود من تعريف المقدمة وحصرها في الامور الثلثة او الاربعة وبيان كون تلك الامور موجبة
للبصيرة توجيه ما ذكر في اوائل كتب المنطق من الامور الثلثة او الاربعة وعنوانه بالمقدمة ومرجع ذلك ان الامور
الثلثة والاربعة المذكورة لما كانت موجبة للبصيرة كل واحد منها لمرتبة لا تحصل الا بها
كان الشروع على وجه البصيرة موقوفا عليها فلذا ذكر تلك الامور في اوائل الكتب و
الحاصل ان المورد منهم ما ذكروه في بيان التوقف على الامور الثلثة والاربعة حصر
المقدمة فيها ومن تعريفهم بما يتوقف عليه الشروع في العلم على وجه البصيرة
ان البصيرة امر لا تحصل الا بتلك الاشياء بحيث لولاها لامتنع حصولها مع ان معنى
التوقف على وجه البصيرة عليها ان يتوقف عليها في الجملة بان يكون لحد من حدودها وتلك الامور كذلك وليس مقصودهم
بما ذكروا من الوجوه الحصر بل توجيه ايراد تلك الامور في اوائل الكتب فان وجد خامس فلك ان تضمه اليها وهذا
ما قال بعض الاعلام قده ان الضبط غير واجب فانه على قصد المصنفين فمن قصد البصيرة على حد جعل المقدمة على

ہذا الحد ومن قصد البصیرۃ علی حد آخر جعل المقدمۃ علی ذلک الحد ولا احد یزداد وینقص فافہم **قولہ** اعنی تصور العلم
بوجہ ما آہ لابد للشارع فی علم لما ان یتصورہ بوجہ ما والا لکان طالبا للمجہول المطلق وہو محال وان یصدق بغایۃ
مرتبۃ علیہ سواء کان ذلک التصدیق جازما او غیر جازم مطابقا او غیر مطابق فان اراد الشروع علی وجہ البصیرۃ
فلابد من تصورہ برسمہ لان من تصورہ بہذا الوجہ فقد وقف علی مسائلہ اجمالا یعنی انہ یعلم منہ خاصۃ وعلم ان کل
مسئلۃ منہ لہا مدخل فی تلک الخاصۃ فیقدر اذا اوردت علیہ مسئلۃ ان یعلم انہا منہ قدرۃ تامۃ وان یصدق
بموضوعہ وغایتہ اما الاول فان تمائز العلوم انما ہو بتمائز الموضوعات فلو لم یعلم موضوع العلم لا یتمیز العلم المطلوب
عندہ مزید امتیاز ولا یکون لہ بصیرۃ فی طلبہ واما الثانی فلانہ لو لم یعلم الغایۃ المقصودۃ من العلم یکون سعیہ فی طلبہ
عبثا او الجد فیہ لغوا وبہذا یظہر ما فی کلام الشارح من المساہلۃ فافہم **قولہ** واما مقدمۃ الکتاب آہ قال العلامۃ
التفتازانی فی المطول یقال مقدمۃ العلم لما یتوقف علیہ مسائلہ کمعرفۃ حدہ وموضوعہ وغایتہ ومقدمۃ الکتاب
لطائفۃ من الکلام قدمت امام المقصود لارتباط لہا بہ وانتفاع بہا فیہ سواء توقف علیہا ام لا ولعدم فرق البعض
بین مقدمۃ العلم ومقدمۃ الکتاب اشکل علیہم امران احتاجوا فی التفصی عنہما الی التکلف احدہما بیان توقف الشروع
فی مسائل العلم علی ما ذکر فی ہذہ المقدمۃ والثانی لما ذکر فی بعض الکتب من ان المقدمۃ فی بیان حد العلم والغرض
منہ وموضوعہ زعما منہم ان ہذا عین المقدمۃ ہذا کلامہ ولعل الفرق بینہما ان مقدمۃ الکتاب طائفۃ من الکلام
التی قدم امام المقصود فلا یصدق تعریف مقدمۃ الکتاب علی ما لم یقدم وان حصل بہ الارتباط والانتفاع ومقدمۃ
العلم معان مخصوصۃ نعم یجوز اشتمال مقدمۃ الکتاب علی مقدمۃ العلم ووجہ اندفاع الاشکالین بالفرق المذکور
ان المقدمۃ المذکورۃ مقدمۃ الکتاب ولا یجب ان یکون مدلولہا موقوفا علیہ للشروع بل یجوز تاخیرہا فاندفع الایراد
الاول والظرف بیان المعانی والمظروف الالفاظ فاندفع الثانی واما التکلف الذی احتاجوا الیہ فی التفصی
عن الاشکالین فہو انہم قالوا فی دفع الایراد الاول ان المراد الشروع علی وجہ البصیرۃ مع ان الشروع بالبصیرۃ
یحصل ما زید مما ذکر فی اوائل الکتب وبانتقص منہ فلا یصدق علی الامور المذکورۃ انہ یتوقف علیہا الشروع علی وجہ
البصیرۃ علیہا الا ان یقال المراد توقف الشروع علی نوعہ بحیث یحصل فی ضمن ای فرد کان او المراد توقف حد من
حدود البصیرۃ ولا ریب ان الحد الحاصل بالاربعۃ مثلا لا یحصل بغیرہا من الثلثۃ او الاثنین او الواحد وفی دفع
الایراد الثانی ان فی تجریدیۃ والمعنی ان ہذہ مقدمۃ تجرد عنہا ہذہ الثلثۃ ویستنبط منہا او یقدر المضاف ای وضع
المقدمۃ فی کذا فلا یلزم ظرفیۃ الشیٔ لنفسہ واعترض علیہ السید المحقق قدہ فی حواشیہ فوجوہ منہا ان اختراع مقدمۃ

٢٢

الكتاب اصطلاح جديدا لا نقل عليه من كلامهم ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم واجاب عنه الفاضل اليزدي بان في الفائق تصريحا بذلك حيث قال المقدمة هي الجماعة التي تتقدم الجيش من قدم بمعنى تقدم وقد استعيرت لاول كل شيء فقيل مقدمة العلم ومقدمة الكتاب ومقدمة الكلام وفيه انه لا يلزم من اطلاق المقدمة على ما ذكر ان يكون المقدمة موضوعة لمعنيين كما زعمه العلامة التفتازاني نعم يفهم من كلامهم اطلاق المقدمة على المبين بالكسر والمبين بالفتح فالحق ما قال بعض الاعلام ان القوم ما ذكروا الا معنى واحدا هو الذي سماه مقدمة العلم وهي الادراكات ثم توسعوا واطلقوا على مدركاتها فانها ايضا مما يتوقف عليها الشروع ثم لما ارادوا الافادة وكان لا يمكن الا بالالفاظ الدالة عليه توسعوا واطلقوا على ما يدل على تلك المدركات لانها ايضا مما يتوقف عليها الشروع عند الافادة وقدموا تلك الالفاظ ومعانيها على الالفاظ الدالة على المقاصد او المعاني المدلولة لها وعلى هذا صح الظرفية فانهم ارادوا ان الالفاظ الدالة عليها او المعاني المدلولة لها في تلك المعاني او الادراكات وهذا القدر من الاطلاق مسلم واما ان للمقدمة عندهم معنيين ما يتوقف عليه الشروع مطلقا او على وجه البصيرة وما لا يتوقف عليه لا على مدلولاتها ولا على ادراكاتها كما يفصح عنه كلام العلامة التفتازاني في شرح الشمسية فليس في كلام القوم لا اشارة ولا صريحا فالامر الاول الموجب لاختراع مقدمة الكتاب ساقط واما الامر الآخر فجوابه ان المراد ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة وما قال ان الامر البصيرة غير مضبوط فقد عرفت جوابه من انه لا يجب الضبط بل الامر فيه محول الى قصد المصنفين ومنها ان ما له ارتباط بالمقاصد ونفع فيها يجب تقديمه عليها اذ توقف عليها الشروع في المسائل او افاد بصيرة في الشروع ومجرد الارتباط والنفع انما يستدعي كونه مذكورا مع المقاصد لا تقديمه عليها وان اعتبر التوقف او البصيرة يرجع مقدمة الكتاب الى مقدمة العلم ومنها انه جعل الامور الثلثة في المطول مقدمة العلم وصرح في شرح الرسالة الشمسية بانها ليست مقدمة العلم بل هي مقدمة الكتاب ونفى توقف الشروع في العلم على هذه الامور نعم لا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب فيحتاج الى التكلف في قولهم المقدمة في حد العلم وغايته وموضوعه كما يحتاج اليه من اثبت مقدمة العلم فقط واجاب عنه المحقق الدواني بان مقدمة العلم عبارة عن ادراك المبين بالفتح ومقدمة الكتاب عبارة عن المبين بالكسر والعلامة التفتازاني انما نفى توقف الشروع على هذه الامور من حيث انها مبينات بالكسر وكونها مقدمة العلم انما هي من جهة انها ادراكات لمبيناتها والحاصل انه جعل في شرح الرسالة بيان الامور الثلثة مقدمة الكتاب لا ادراكاتها وجعل في المطول ادراك مبيناتها مقدمة العلم وانت تعلم ان مقدمة العلم لو ثبت عند العلامة التفتازاني كما يظهر من كلامه في المطول فلا بد وان يكون مغايرا بالذات لمقدمة الكتاب لانه فسر مقدمة

العلم في المطول بما يتوقف عليه الشروع في العلم واخذ التوقف بالمعنى الحقيقي كما يظهر من عبارة المطول وعن ايراده
في شرح الرسالة على من فسر المقدمة بما يتوقف عليه الشروع آه لو كان المتوقف عنده معنى آخر سوى ما هو المشهور
فلا وجه للايراد عليه كما لا يخفى وفسر مقدمة الكتاب بطائفة من الكلام وجعلها عبارة عن الامور المذكورة ونفى توقف
الشروع عليها وايضا عبارة المطول وهي قوله الثاني ما وقع الى قوله زعما منهم ان هذا هي المقدمة آه يدل صريحا على
ان مقدمة الكتاب عنده شيء مباين لمقدمة العلم فلا معنى للفرق بينهما بالمبين والمبين على رائه اذ يلزم ح ان
يكون ما فيه مقدمة الكتاب موقوفا عليه للشروع وليس كك وبالجملة مقدمة الكتاب عنده امر آخر وليس مقدمة العلم
عبارة عن جميعها وهذا ما قال بعض اللام قد ان الفرق بين المقدمتين بالوجه الذي ذكره المحقق الدواني غير صحيح
فانه يلزم منه ان يكون مبينات مقدمة الكتاب مما يتوقف عليه الشروع مطلقا او على وجه البصيرة والذي يجمع
العلامة التفتازاني على اختراع مقدمة الكتاب ان المذكورات مما لا يصح توقف الشروع المعتبر في مقدمة العلم
عليه فلا بد ان يكون مقدمة الكتاب عنده امرا لا يكون المبين به مما يتوقف عليه الشروع فالفرق بكون ادراك المبين
مقدمة العلم والمبين مقدمة الكتاب غير مرضي له ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتوقف ليس هو التوقف
الحقيقي بل المراد به الامر المصحح لدخول الفاء وهو صحيح قطعا واجاب السيد المحقق قد عن الايراد الثاني بان الكتاب و
ما يذكر فيه من المقدمة ان كان عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على المعاني المخصوصة فلا اشكال في قولهم المقدمة في حد
العلم والغرض منه وموضوعه لان معناه كون العبارات في بيان المعاني المذكورة وكذا في قولهم الكتاب الفلاني في علم
كذا وابوابه كذا وفصوله في كذا وكذا فمقدمة الكتاب التي هي جزء منه عبارة عن الالفاظ وانما استحقت تلك الالفاظ للتقدم
والتسمية بالمقدمة من حيث انها في بيان ما هو مقدمة العلم واطلاقه على هذه الالفاظ لا يحتاج الى الاصطلاح وان كان
عبارة عن المعنى من حيث انها مدلولة لتلك الالفاظ فقد يوجه قولهم المقدمة في كذا بان مفهوم المقدمة ما يتوقف عليه الشروع
في العلم على البصيرة وهذا مفهوم كلي منحصر فيما ذكر من الامور الثلثة او الاربعة اذا ضم اليه مباحث الالفاظ فكانه قيل
هذا الكلي منحصر في هذا الجزئي ولا خفاء في كونه تكلفا وقد يوجه بان مقدمة العلم هي تصوره برسمه والتصديق بموضوعه وغايته
وليس المذكور في المقدمة هذه الادراكات بل معان يتوصل بها اليها فكانه قيل هذه المعاني في تفصيل هذه الادراكات
قوله وهي محتملة لما يحتمله الكتاب آه احتمالات الكتاب منحصرة في ثلثة الالفاظ فقط والمعاني فقط والمركب منها
واحتمال النقوش منفردة او غير منفردة ساقط عن الاعتبار اذ لا يتعلق غرض المصنفين بالنقوش اصلا فقد يكون الكتاب
عبارة عن الالفاظ المخصوصة من حيث دلالتها على المعاني المخصوصة اذا كان غرض مصنفه جمع الالفاظ الفصيحة والكلمات

البليغة من دون نظر الى المعانى الا بالعرض وقد يكون عبارة عن معان مخصوصة من حيث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة
اذا كان غرض مصنفه مقصورا على تدوين المعانى فيكون النظر بالذات الى المعانى وبالعرض الى الالفاظ وقد يكون
مركبا منهما اذا كان المقصود كليهما ولما كان مقدمة الكتاب جزءا منه فاحتمالاتها احتمالاته **قوله** وتخصيص مقدمة
الكتاب آه ولما فسر العلامة التفتازانى مقدمة الكتاب لطائفة من الكلام الذى يذكر قبل الشروع فى المقاصد لارتباطها
ونفعها فيها والكلام والذكر والارتباط لايتصف بها الا الالفاظ توهم البعض ان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ
فقط ولما كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ فمقدمة العلم عبارة عن المعانى وحد باعتبارًا للمقابلة بينهما فان
مقدمة الكتاب هى المبين بالكسر ومقدمة العلم هى المبين بالفتح وزيفه الشارح تبعًا لبعض المدققين بان تفسير مقدمة
الكتاب بما فسرت لاينافى عموم مقدمة الكتاب وشمولها للالفاظ والمعانى مفردةً ومجموعةً لان كلا من اللفظ والمعنى
يوصف بالذكر وان كان اتصاف المعانى بالذكر بواسطة الالفاظ والذكر الذى اخذ فى تعريف المقدمة اعم من ان
يكون بالذات او بالعرض وكذا الكلام يعم اللفظى والنفسى ويطلق على الملفوظ والمعقول ولذا يطلق على الكلام القديم الذى
هو منزه عن الحرف والصوت غاية الامر ان اطلاقه على الكلام النفسى من قبيل اطلاق اسم الدال على المدلول فيصح
اطلاق الكلام على المعانى والماخوذ فى تعريف المقدمة لما كان اعم من الكلام اللفظى والنفسى فلا اختصاص لمقدمة
الكتاب بالالفاظ من حيث اخذ الكلام فى تعريفها **قوله** بل الارتباط آه يعنى ان الارتباط والانتفاع بالذات انما
هى بالمعانى فقطع مع انهما ماخوذان فى تعريف مقدمة الكتاب فاخذهما فى تعريفها كما انه ليس دليلا على اختصاص مقدمة الكتاب بالمعانى
كذلك اخذ الذكر والكلام فى تعريفها ليس دليلا على كونها عبارة عن الالفاظ فقط فان قيل اذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن المبين بالكسر ومقدمة العلم عبارة عن
ادراك مبنيها بالفتح يلزم تخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ لان المبين بالكسر ليس الا اللفظ يقال المبين بالكسر ليس منحصرًا
فى اللفظ بل المعنى ايضا من حيث التعبير باللفظ المبين لنفسه وانت قد عرفت انه لايصح القول بالتغاير الاعتبارى
بين المبين والمبين على راى العلامة التفتازانى بل الظاهر من كلامه ان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ الدالة على المعانى
ومقدمة العلم عبارة عن المعانى المدلولة للالفاظ فتامل ولاتغفل **قوله** فالتغاير بينهما بحسب المفهوم آه يعنى اذا كان
مقدمة الكتاب عبارة عن المعانى فقط فالتغاير بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب انما هو بحسب المفهوم فقط فان مفهوم
مقدمة الكتاب طائفة من المعانى قدمت امام المقصود لارتباطها به ونفعه فيها ومفهوم مقدمة العلم الادراكات التى
يتوقف عليه الشروع فى المسائل فمقدمة العلم عبارة عن الادراكات ومقدمة الكتاب عبارة عن المعانى التى يتعلق
بها تلك الادراكات والعلم والمعلوم متحدان بالذات متغائران بالاعتبار واورد عليه بان مقدمة الكتاب على تقدير

وكونها عبارة عن المعاني ليست عبارة عن المعاني من حيث هي هي بل عنها من حيث التعبير عنها بالالفاظ وظاهر انها من هذه الحيثية ليست بمعلومة لمقدمة العلم اذ معلومها انما هي نفس المعاني من حيث هي هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية واجيب عنه بان الحد وكذا الموضوع وكذا وكذا والغاية من حيث التعبير بالالفاظ متحد مع نفسه من حيث هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية والطبيعة من حيث هي مرتبة المعلوم والمعلوم متحد مع العلم فالامور الثلاثة من حيث التعبير بالالفاظ التي هي مقدمة الكتاب متحد معها من حيث القيام بالذهن الذي هو مرتبة العلم بناءً على ان متحد المتحد متحد فلا يكون التغاير بينهما الا بحسب المفهوم لا بحسب المصداق والحاصل ان الحيثية المأخوذة مع المعاني اي من حيث انها مدلولة للالفاظ المخصوصة ليست جزءا من مقدمة الكتاب بل انما هي في التعبير واللحاظ فقط دون الملحوظ والمعبر عنه والمعاني الملحوظة مع هذه الحيثية متحدة مع نفس المعاني وهي متحدة مع ادراكاتها والمتحد مع المتحد متحد معه وانت تعلم ان هذا انما يتم لو كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة المتحدة مع المعلوم وكان التصديق قسما من العلم وعلى تقدير كون العلم مغائرا للمعلوم سواء كان عبارة عن الحالة الادراكية كما هو مذهب البعض او عن المثال المحاكي عن المعلوم وكذا على تقدير كون التصديق كيفية غير ادراكية لاحقة عقيب الادراك المعبرة عنها بالاذعان كما ذهب الشارح لا يكون التغائر بينهما بحسب المفهوم فقط بل بحسب المصداق ايضا اذ مجموع التصور بوجه ما والتصديق بالموضوع والغاية ليس متحدا مع نفس المعاني ضرورة ان مجموع المتحد وغير المتحد غير متحد واذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ او عن مجموع الالفاظ والمعاني فالتغائر بينهما بحسب المفهوم والصدق كليهما اذ لا يصدق احدهما على الآخر ولا على المجموع المركب منه ومن الآخر فافهم **قوله** والاولى ان يعد مباحث الالفاظ آه وذلك لان مباحث الالفاظ توجب زيادة بصيرة في الشروع بطريق الافادة والاستفادة هكذا قال السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع قال بعض الناظرين كلامه انما قال بطريق الافادة والاستفادة لانه لو كان الشروع فيه بطريق الاكتساب بنفسه لنفسه فلا حاجة الى الالفاظ والعبارات فلا يفيد تلك المباحث بصيرة في الشروع فضلا عن زيادتها واعترض عليه بان مباحث الالفاظ تفيد بصيرة في الفن باي طريق كان لان من جملة مباحث الفن ان دلالة الالتزام مهجورة في الحدود التامة كلا وبعضا وبيان ذلك يتوقف على تفسير الدلالة وبيان اقسامها وذلك من مباحث الالفاظ وايضا صور الكليات الخمس من المعاني المفردة فيتوقف على تقسيم اللفظ الى المفرد والمركب وايضا يجب الاحتراز عن استعمال الالفاظ المجازية والمشتركة في التعريفات الا عند القرينة فيحتاج الى تعريف الحقيقة والمجاز والمشتركة وايضا معرفة الادات لها مدخل في معرفة الانقسام القضية باعتبار الرابطة التي هي من جملة الادوات الى ثنائية وثلاثية الى غير ذلك فلمعرفة المباحث المتعلقة بالالفاظ نفع في تحصيل العلم المطلوب واجيب بان دلالة الالتزام بل التضمن والمطابقة ايضا انما تعتبر

في التعريف اللفظي الذي هو للافادة والاستفادة واعتبار المعاني المفردة في تعريف الكليات غير واجب انما هو
للسهولة ولانه انس النفس بالالفاظ والا فيكفي في التقسيم المذكور ان يقال الصورة الحاصلة اما ان يمنع عن فرض الشركة
اولا آه وكذلك المجاز والمشترك انما هو في التعريف اللفظي وكذلك تقسيم القضية الى ثنائية وثلاثية انما هو للقضية الملفوظة
واما المعقولة فليس لها هذا التقسيم ولعل الحق ما قال السيد المحقق قده ان تعقل المعاني فلما يتخلف وينفك عن تخييل
الالفاظ وكان المفكر يناجي نفسه بالفاظ متخيلة ولو اراد تجريدها عنها اشكل الامر فتعلم هذا الفن وحصول غرضه
محتاج الى مباحث الالفاظ خصوصا من اللغة التي دون بها الا انها لما كانت مسائله قانونية اخذوا مباحث
الالفاظ على الوجه الكلي غير مختص بلغة دون لغة واوردوها في مقدمات الشروع لئلا تكون وحشية عن الفن
بالكلية وايضا لئلا يحتاج الى تغييرها اذا دون بلغة اخرى لانه قد يكون تعلمه بلغة واستعماله لتحصيل المجهولات
بلغة اخرى **قوله** ويعتبر بيان شرفه لعلم آه شرف العلم قد يكون بكون موضوعه اشرف وقد يكون بكون
دلائله اوثق واقوى وقد يكون بكون غاية انفع قال السيد المحقق قده قد يجعل من المقدمة ايضا بيان مرتبة العلم
فيما بين العلوم وبيان شرفه وبيان واضعه وبيان وجه التسمية باسمه والاشارة الى مسائله اجمالا
فهذه امور تسعة ثمانية منها متعلقة بالعلم المطلوب وموجبة لمزيد تمييزه عند الطالب ولزيادة بصيرة في طلبه وواحد
منها متعلق بطريق افادته واستفادته اعني مباحث الالفاظ والاحسن في التعليم ان يذكره كلها اولا وقد يكتفي
ببعضها ولا حجر في شيء من ذلك اذ لا ضرورة هناك الا في التصور بوجه ما والتصديق لفائدة ما **قوله** ومرتبته يعني
بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم بان بين مرتبته تعليمه وتعلمه فيما بينها كما يقال ان مرتبة العلم الالهي ان يعلم بعد الطبيعي
والرياضي واما مرتبة المنطق فقال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق مرتبته ان يقرأ بعد تهذيب الاخلاق
وتقويم الفكر ببعض الرياضيات كالهندسة والحساب اما الاول فلما قال بقراط في كتاب الفصول البدن الذي
ليس بالنقي كلما غذوته انما تزيده شرا ويؤيده ان من لم يتهذب اخلاقهم ولم يتطهر اعراقهم اذا شرعوا في المنطق
سلكوا منهم الضلال وانخرطوا في سلك الجهال وانفوا ان يكونوا مع الجماعة وتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا الاعمال
الظاهرة والاقوال الطاهرة من البدايع التي وردت بها الشرائع ورآء اذانهم والحق تحت اقدامهم متمحلين بطريقتهم
حجة ومتطلبين لضلالتهم جنة وهي ان الحكمة ترك الصور وان كان الظواهر اذ فيها يتحقق معاني الاشياء دون
صورها وبممارستها يطلع على حقايق الامور دون ظواهرها ولم يخطر لهم بالبال ان الصور مرتبطة بمعانيها وظواهر الاشيا
مبنية على خفاياها وان الحقيقة ترك ملاحظة العمل لا ترك العمل كما قالوا والله سبحانه وبهر سلطانه ينتصف منهم يوم

تبلی السرائر وتبدی الضمائر فانهم ابعد الطوائف عن الحکماء عقیدۃً واظہر المعاندین لهم سریرۃً واما الثانی فلیستا انس طباعهم الی البرہان وقال المحقق الدوانی یجب تاخرہ فی زماننا ہذا عن تعلم قدر صالح من العلوم الادبیۃ لما شاع من کون التدادین باللغۃ العربیۃ **قال** المص العلم التصور یحتمل ان یراد بالتصور مطلق تمثل حقیقۃ الشیٔ عند المدرک فهو شامل للحصولی والحضوری کلیهما کما قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات فی شرح قول الشیخ ادراک الشیٔ ہو ان یکون حقیقتہ متمثلۃ عند المدرک الشیٔ المدرک اما ان یکون مادیا اولا یکون فان کان مادیا فحقیقتہ المتمثلۃ ہی صورۃ منتزعۃ عن نفس حقیقتها الخارجیۃ انتزاعا ما وان کان مفارقا فلا یحتاج الی الانتزاع فقولہ ہو ان یکون حقیقتہ متمثلۃ متناول للامرین ویقال تمثل کذا عند کذا اذا حضر منتصبا عندہ بنفسہ او بمثالہ وقال المحاکم لادراک اما ادراک المادیات او ادراک المجردات اما ادراک المادیات فصورۃ منتزعۃ عن الحقیقۃ الخارجیۃ واما ادراک المجردات فاما ان یکون ادراک مجردات خارجۃ عن المدرک او ادراک مجردات غیر خارجۃ عنہ اما ادراک المجردات الخارجیۃ فهو ایضا حصول صورتها لکن لا حاجۃ فیہ الی انتزاع واما ادراک المجردات الغیر الخارجۃ فهو حضور نفسها فقول الشیخ ہو ان یکون حقیقتہ متمثلۃ عند المدرک متناول للقسم الاول وللقسم الثانی بقسمیہ فان معنی التمثل لیس مجرد حصول المثال حتی لا یتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثانی بل حضور حقیقۃ الشیٔ اما بنفسها او بمثالها انتهی وہذا النص علی ان التصور بمعنی تمثل حقیقۃ الشیٔ عند المدرک یتناول العلم الحضوری ایضا ولیس مختصا بالعلم الحصولی وکذا ان فسر التصور بحصول صورۃ الشیٔ عند العقل او الصورۃ الحاصلۃ من الشیٔ عند العقل فان الحصول والحضور کالمترادفین والشیٔ یسمی صورۃ من حیث الحضور العلمی لا من حیث الوجود الذہنی فقط کما صرح بہ بعض المدققین وح یصدق الحصول علی الحضور والحاصل علی الحاضر فیشمل العلم الحصولی والحضوری کلیهما فیکون التصور مرادفا للعلم المطلق الشامل للحصولی والحضوری ضرورۃ ان معنی التمثل وکذا الحصول لیس مما یختص بالعلم الحصولی حتی لا یتناول العلم الحضوری ویحتمل ان یراد بالتصور حصول الشیٔ بمثالہ کما ہو المتعارف فیما بین المتاخرین فاما ان یراد بالعلم العلم الحصولی اطلاقا للعام وارادۃً للخاص والتعریف یجوز ان یکون لهذا العلم الخاص فهو تعریف لفظی بالاعم ویجوز ان یکون للعام المطلق المفهوم فی ضمن المقید فیکون از دیاد لفظ التصور للتنبیہ علی کون التصور مرادفا للعلم الحصولی واما ان یراد بالعلم مطلق العلم الشامل للحصولی والحضوری فالتعریف انما ہو لمطلق العلم واز دیاد لفظ التصور للتنبیہ علی ان المقسم للتصور والتصدیق انما ہو العلم الحصولی لا مطلق العلم الشامل للحضوری ایضا وعلی ہذین التقدیرین لا یکون از دیاد لفظ التصور للتنبیہ علی مرادفتہ لمطلق العلم ضرورۃ ان التصور بالمعنی المذکور لیس مرادفا لمطلق العلم بل ہو مرادف للعلم الحصولی

محمد علی

ثم الحاصل انه فسر التصور بالتفسير الاول كما هو الظاهر من التعريف المذكور في المتن يكون ازدياد لفظ التصور للتنبيه على كونه مرادفا لمطلق العلم الشامل للحضوري ايضا وان فسر بالتفسير الثاني فاما ان يكون ازدياده للتنبيه على كونه مرادفا للعلم الحصولي ضرورة ان التصور بذلك التفسير ليس مرادفا لمطلق العلم الشامل للحصولي والحضوري كما عرفت او للتنبيه على ان المقسم للتصور والتصديق بالحقيقة انما هو العلم الحصولي واما مطلق العلم فمقسم بالعرض في ضمن العلم الحصولي وبما ذكرنا ظهر ان ما قال بعض الاعلام ان ظاهر عبارة المصنف يدل على ان التصور مرادف لمطلق العلم الشامل للحضوري ايضا والاظهر مرادفته للحصولي كما هو مصرح في كلام البعض فاما ان يتكلف ويقال المراد بالعلم العلم الذي هو مورد القسمة بقرينة التقسيم ويقال انه يرى العلم القديم تصورا وتصديقا فاما ان يرجع الضمير الى المطلق ضمنا او يتصرف في الحضوري او يقال لعل المصنف اطلع على كونه مرادفا لمطلق العلم من كلام ثقات هذا الفن وان لم نطلع عليه ليس على ما ينبغي **قوله** اما تنبيها آه قد نص العلامة الرازي وغيره من المحققين على ان التصور مرادف للعلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق وتقسيمهم العلم الى تصور فقط وتصور معه حكم كما وقع في كلام اكثرهم يدل دلالة صريحة على ان التصور مرادف للعلم الذي هو مورد القسمة ومعنى مشترك بين هذين القسمين يقيد تارة بعدم الحكم وتارة باقتران الحكم كما صرح به السيد المحقق قده الا ان يقال لا يعلم من اشتراك بين قسمي امر آخر وتقييده تارة باحد القيدين الذين يصح تقسيم الآخر بهما وتارة اخرى بالآخر تراد فهما لاحتمال المساواة والعموم المطلق وبالجملة لا يلزم من الاتحاد صدقا الاتحاد مفهوما حتى يلزم الترادف فافهم **قوله** او على المنقسم آه اعلم انهم قد اتفقوا على ان المنقسم الى التصور والتصديق ليس الا العلم الحصولي لا غير واتفقوا ايضا على ان المنقسم الى البديهي والنظري ليس الا العلم الحصولي الحادث واما القديم والحضوري سواء كان حادثا او قديما فلا يتصفان بالبداهة والنظرية كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى واختلفوا في كون العلم الحصولي القديم تصورا وتصديقا فذهب الاكثرون ومنهم الشارح ايضا الى كونه تصورا وتصديقا وتوهم البعض ومنهم صاحب القبسات ان العلم الحصولي القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا فعلة التخصيص بالحادث عند الاولين هو الانقسام الى البداهة والنظرية وعند الآخرين هو الانقسام الى التصور والتصديق استدل الاولون على ما ذهبوا اليه بوجوه منها ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان مندرجتان تحت العلم كما سيجيء ان شاء الله تعالى والقدم والحدوث من عوارضهما اذ العلم ان كان مسبوقا بالعدم فحادث والا فهو قديم واختلاف العوارض لا يستلزم اختلاف الحقائق فتنوع العلم الى هذين النوعين لا يتوقف على عروض العوارض فيكون العلم القديم ايضا تصورا وتصديقا غاية الامر انه لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ولا بديهيا ولا نظريا ومنها ان صور الاشياء مرتسمة في المبادي العالية باتفاق

الفلاسفة وارتسام صور الاشياء فيها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علماً حصولياً فذلك العلم الحصولي لايخلو اما ان يكون اذعاناً للنسبة اولا فالاول هو التصديق والثاني هو التصور ومنها ما افاد بعض الاعلام قد ان المبادي العالية بل تعلم القضايا ام لا على الثاني يلزم الجهل وعلى الاول هل هي مصدقة لها ام لا على الثاني يلزم الجهل ايضاً وعلى الاول يكون علومها تصديقات والقول بان علومها لاتتصف بالصدق والكذب بل هي عين نفس الامر سيبطل انشاء الله تعالى وقال الآخرون اولاً لو كانت العلوم القديمة تصورات وتصديقات لكانت بديهية ونظرية ايضاً ضرورة ان التصور والتصديق مختصان بالبديهي والنظري مع انها لاتتصف بالبداهة والنظرية فلا تكون تصورات وتصديقات ايضاً والى هذا اشار الشارح بقوله نظراً الى اختصاص التصور والتصديق آه ويرد عليه ورود اظاهراً ان اختصاص التصور والتصديق بالبديهي والنظري في حيز المنع بل في حيز البطلان ودعوى الضرورة غير مسموع وثانياً انه لو كان المقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي حادثاً كان او قديماً يلزم التخصيص مرة بعد اخرى حين انقسام العلم والتصور والتصديق الى البديهي والنظري وفيه انه لا شناعة في التخصيص مرة بعد اخرى اصلاً لاسيما اذا اقتضته الضرورة والبرهان وههنا قد اقتضى البرهان كون التصور والتصديق نوعين من مطلق الحصولي حادثاً كان او قديماً وعدم اتصاف القديم بالبداهة والنظرية هذا على راي من يقول ان الاتصاف بالبداهة يستلزم الاتصاف بالنظرية واما على راي الشارح فالعلوم الحصولية القديمة بديهية والاتصاف بالبداهة عنده لايستلزم الاتصاف بالنظرية كما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى فالحق ان العلوم الحصولية القديمة تصورات وتصديقات وتصاري امر من ينكر كون العلم الحصولي تصوراً وتصديقاً ان يهجر اطلاق لفظ التصور والتصديق على العلم الحصولي القديم لا ان ينفي حقيقتهما وهذا لايجدي نفعاً وبما ذكرنا ظهر سقوط ما قال صاحب القبسات في القبس التاسع العلم اما حصولي وهو العلم الانطباعي المتجدد في الفطرة الثانية وهو المقسم للتصور والتصديق والعلم الانطباعي الغير المتجدد كعلم العقول الفعالة الغير المنسلخة عن ذواتها بحسب الوجود العيني في الفطرة الاولى واما حضوري وهو علم النفس العاقلة بذاتها فالعلم الحضوري والعلم الانطباعي الغير المتجدد لايوصفان بالتصور والتصديق ولاينقسمان اليهما واعلم ان الشيخ المقتول نظراً الى ان الغرض العلمي لايتعلق الا بالعلم الحصولي الحادث ذهب الى انه المقسم للتصور والتصديق وما قال بعض الاعلام في بعض حواشيه بما محصله ان علم الباري سبحانه وكذا علم العقول المفارقة مطلقاً حضورية عنده والحضوري لايكون تصوراً ولا تصديقاً بل التصور والتصديق لايكونان الا حصوليين والحصولي لايكون عنده الا حادثاً فلا يخفى على المتتبع لكلامه ان هذا فرية بلا مرية لانه قال في التلويحات النظام الموجود في العالم

لا يصدر عن جزاف محض في المبادي العلوية تمثل صورها اذ يمكن على العقول التصور فعلم المبادي بكيفية نظام الكل وما يجب ان يكون هو العناية وفي الاول لا يزيد على ذاته وفي العقول يجوز ان يكون نفسا زائدا اصلا لا بالتجرد عن المادة وعدم الحجاب بينها وبين مباديها ولوازمها وامكان الانتقاش وهذا النص منه على ان علم العقول بما سوى ذواتها وصفاتها ليس بحضوري بل هو علم حصولي بحصول صورها ونقوشها فيها ولو سلم ان علم العقول بما سوى ذواتها وصفاتها حضوري عنده فانما هو فيما تحتها لا فيما فوقها والا يلزم ان يكون علم السافل للعالي حضوريا مع ان صاحب الاشراق قد صرح في كتبه بان الحضور بقدر التسلط والادراك بقدر الحضور واذ لا تسلط للسافل على العالي فكيف يكون ادراك السافل للعالي حضوريا ثم ههنا كلام من وجهين الاول انهم قد صرحوا عن آخرهم ان العلم الحضوري لا يكون تصورا ولا تصديقا وهذا لا يصلح على ما قالوا ان علم العلم حضوري وان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا اذ يلزم على هذا كون العلم الحضوري تصورا وتصديقا بل بديهيا ونظريا ايضا ولا ينفع القول بان علم العلم له اعتباران الاول كونه مبدءا لانكشاف نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضوري ليس بتصور ولا تصديق والثاني كونه علما بما هو غير العالم وصفاته وهو بهذا الاعتبار علم حصولي ومنقسم الى التصور والتصديق وذلك لان التصور وكذا التصديق حقيقة واقعية محصلة فلا يمكن ان تكون الحقيقة التصورية وكذا الحقيقة التصديقية باعتبار تصورا وتصديقا وباعتبار آخر لا يكون تصورا ولا تصديقا وايضا اتحاد الملزومات يستلزم اتحاد اللوازم فاذا كان العلم الحصولي والحضوري متحدين ذاتا واعتبارا يلزم كون العلم الحضوري متصفا بالبداهة والنظرية ايضا فضلا عن كونه تصورا وتصديقا والثاني ما القطن به بعض من قاربنا بالزمان وان كان صدوره عن مثله من قبيل رمية من غير رام وهو ان المشاهدات من اقسام البديهيات اتفاقا لم يختلف فيه اثنان وقد قسمها الشيخ في الاشارات الى ثلثة اقسام وتفصيله على ما قال المحقق الطوسي في شرحها انها ثلثة اصناف احدها ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما نجده بحواسنا الباطنة وهي القضايا الاعتقادية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث ما نجده بنفوسنا لا بآلاتنا كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا ولا يخفى انه نص في ان الشعور المتعلق بوجود ذواتنا وبافعال ذواتنا نوع من العلم الذي يسمى تصديقا ولا ريب ان كل تصديق لا بد فيه من التصور والتصور ههنا ليس مستفادا الا من حضور ذواتنا فيكون المقسم للتصور والتصديق مطلق العلم الشامل للحضوري ايضا وبهذا ظهر ان قول الشارح لا مطلق العلم الشامل آه محل بحث بقي الكلام في العلم الواجب سبحانه فالظاهر من كلماتهم انه لا يكون تصورا ولا تصديقا ولعل التحقيق ما افاده بعض الاعلام قده ان انكار كون علمه سبحانه تصديقا مع

كونه كفرًا لانه تعالى اخبر عن نفسه بانه عليهم والعلم في اللغة التصديق المطابق الثابت الجازم وفي الحديث ان الله صدقك يا زيد باطل في نفسه ايضًا لان علم الباري تعالى مطابق لما المعلوم عليه في نفسه والا لزم الجهل وهو عالم بانه مطابق وهو التصديق نعم التصور والتصديق في علم الباري تعالى ليس مثل التصور والتصديق فينا صفتان زائدتان قائمتان بنا واما في الباري تعالى فنفس ذاته تصديق للصوادق كما ان ذاته تعالى تصور للمفردات فان التصديق امر يكون مبدءًا لانكشاف الثبوت الواقعي بحيث لا يبقى احتمال النقيض وهو فينا كيفية يعبر عنها بگرويدگی بالفارسية واما فيه سبحانه فنفس ذاته مبدء لهذا النحو من الانكشاف هذا كلامه وهو في غاية التحقيق والمتانة ::

قوله فان مناط العالمية آه قد عرفت فيما سبق ان مناط العالمية عندهم كون الشيء مجردا في ذاته غير قائم بمادة او موضوع كالعقول المجردة والنفوس الناطقة لا ان يتجرد بعمل عامل كالصورة الماخوذة من الامر العيني المجردة عن المادة بعمل العقل ومناط المعلومية كون الشيء موجودا بالفعل للذات المجردة ولذا صار علم النفس بذاتها وصفاتها حضوريا لان ذاتها وصفاتها حاضرة عندها بلا واسطة الصورة وكذا علم المجردات العلوية بذواتها وصفاتها حضوري لان ذواتها وصفاتها ايضًا حاضرة عندها بلا توسط صورة واما علمها بما سوى ذواتها وصفاتها فليس بحضوري بل هو علم حصولي لان مناط العلم على احد ثلثة اشياء وهو ان يكون المعلوم اما نفس العالم او نعتًا له او معلولا له وظاهر ان الجائزات ليست عينًا للمجردات العالية ولا نعوتا لها انما الاشتباه في كونها معلولات والتحقيق انها معلولات للمبدء الاول جل ذكره وانما المجردات العالية وسائط في الفيض وليست هي عللا جاعلة والشيء انما يحضر عند العلة الجاعلة لا عند غيرها من العلل فيكون علم المجردات بما سوى ذواتها وصفاتها حصوليا هذا محصل كلام الشارح وفيه كلام من وجوه الاول انا لا نسلم ان الاشياء لا تكون حاضرة الا عند علتها الجاعلة لا عند غيرها من العلل بل يجوز حضورها عند غير العلة الجاعلة ايضًا كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وقد فصله المحاكم بان الجواهر العقلية لها صفتان من التعقل احدهما علمها بمعلولاتها وهو عين معلولاتها والآخر علمها بما عدا معلولاتها كعلمها بالله تعالى وكعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم تكون بحصول صورها على طريق الاشراق من المبدء الاول هذا كلامه ولا يخفى انه صريح في ان علم المجردات بما سوى ذواتها وصفاتها من معلولاتها علم حضوري الثاني ان الغرض ههنا اثبات كون العلة القديمة اعني علوم المجردات بما سوى ذواتها وصفاتها تصورات وتصديقات واثبات كون علومها بما سوى ذواتها وصفاتها حصولية لا يكفي بذلك اذ الخصم لا ينكر كون علومها حصولية الا ان يقال انه اذا كانت علومها بما سوى ذواتها وصفاتها حصولية فلا يخلو اما ان يكون

ذلك العلم الحصولی حکایة عن شئ ام لا فالاول ہو التصدیق والثانی ہو التصور کما عرفت الثالث ان کون حصول المعلول
لعلته بحسب وجوده العینی مناطاً للعلم الحضوری انما اخترعه صاحب الاشراق وقد تبعه المحقق الطوسی کما سبق
من نقل کلامه من ان حصول الشئ لفاعله فی کونه حصولاً لغیره لیس دون حصول الشئ لقابله واتباع المشائیة
لایسلمونه ویقولون ان کون الحصول للفاعل اوکد واقوی من الحصول للقابل لایدل علی کون الحصول الاوکد
علماً لجواز ان یکون تحقق العلم موقوفاً علی الاتحاد کما صرح به المحقق الدوانی وغیره حیث قالوا من ان کون الشئ عالماً
یقتضی وجود ذلک الشئ للعالم ووجود المعلول فی الخارج وان کان لازماً لوجود العلة فہو لایرتبط بالعلة الا بحسب
ہذا النحو من الوجود ولانسلم ان ہذا الارتباط مصحح للعلم بل لقائل ان یقول ہذا کما یقال ان نسبة السواد الی قابله
بالامکان والی فاعله بالوجوب والنسبة الاولی منشاء الاتصاف فلان یکون الثانیة منشاء الاتصاف بالطریق
الاولی وہذا محال لایقول به عاقل اذ العلم بالشئ یقتضی نسبة مخصوصة ولایجدی تحقق نسبة اخری وان کانت اوکد
من تلک النسبة الرابع ان العلة لما کانت مباینة للمعلول مغایرة له فی الوجود فلا یکون حضورہا حضوره وما لم یحضر
الشئ عند المدرک لایکون شعوراً به مجرد کونه مبدء انتیازه وقیاس العلة علی الصورة وازالة الاستبعاد بذلک القیاس
مستبعد جداً اذ الصورة عین ہیئة المعلوم او شبحه ومثاله ولیست العلة حقیقة المعلول ولا مثالاً محاکیاً له فقیاسہا
علی الصورة قیاس فہی مع ظہور الفارق الخامس ان القول بان الشئ انما یکون حاضراً عند العلة الجاعلة لا عند
غیرہا من العلل والمجردات لیست عللاً جاعلة للجائزات انما ہی وسائط فی الفیض فلا یکون علمہا بما سوی ذواتہا
وصفاتہا حضوریاً مناف لما صرح به فی بعض حواشی ہذا الشرح فی منتخب علم الواجب کما مر نقله من ان مجرد المصاحبة
بین مجردین مستلزم لکون علم احدہما بالآخر حضوریاً اذ علی ہذا التقدیر یکون علم المجردات بعضہا ببعض حضوریاً وکذا
یکون علم المجردات للنفوس الناطقة ایضاً حضوریاً فلا یکون العلم الحضوری للمجردات مختصاً بذواتہا وصفاتہا بل
یکون علمہا بما سوی ذواتہا وصفاتہا ایضاً حضوریاً ویکون المعلول المجرد حاضراً عند غیر علته الجاعلة الیه فیبطل حکمہا
عنی به نفسه فی ہذا المقام کما لایخفی علی ذوی الاحلام **قوله** وان کانت لصورہا آه اعلم انہم قد استدلوا علی ارتسام
صور الاشیاء فی المجردات العالیة بان للنفس بالقیاس الی معقولاتہا ثلث احوال ادراک وذہول ونسیان
فالادراک ہو حصول الصورة المعقولة فی النفس والذہول عبارة عن زوال الصورة عن النفس مع امکان
ملاحظته فہو عدم ما لتلک الصورة فیہا لا من کل الوجوه بل مع امکان وجود باقی ای وقت شاء من غیر تجشم کسب جدید
والنسیان زوال الصورة المعقولة عن النفس بحیث لایمکن ملاحظتہا الا مع تجشم کسب جدید فہو عدم مطلق للصورة

في النفس فههنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك تكون الصورة موجودة فيه ولا يمكن ان يكون ذلك الشيء جسماً او جسمانياً
لان القوة الجسمانية قابلة للقسمة الى الاجزاء وليس هو نفسا لان النفس من حيث هي نفس بالقوة في المعقولات
في بعض الاحوال والاوقات ولذا لا تلاحظ الصور المعقولية في اي وقت شاء فلو كانت خزانة الصور هي النفس
لم تكن كذلك فاذن ههنا موجود يرتسم فيه المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال فثبت
ان الصور الكلية باسرها مفردات كانت او عقوداً صوادق كانت او كواذب مرتسمة في العقل الفعال ومخزونة فيه
وما قال بعض الاعلام قده ان كون العقل الفعال خزانة المعقولات المذهولة او المنسية انما هو على راي المشائية واما
عند الاشراقية فلما قالوا ان علم العقول حضوري لا يمكن ان تكون العقول خزانة لها والا يلزم ان يكون علمها حصوليا
فخزانتها عندهم هي النفوس الفلكية فالظاهر انه رجم بالغيب ومبني على زعمه ان صاحب الاشراق وغيره من توابع
الاشراقية قائلون بكون علوم العقول العالية مطلقا حضورية مع انك قد عرفت من كلام الشيخ المقتول الذي نقلنا
سابقاً من التلويحات انه قائل بحصول الصور في المجردات العالية على ان النفس من حيث هي نفس سواء كانت
فلكية او عنصرية لا يمكن ان تكون خزانة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات وليعلم انه يظهر من كلام
المحقق الطوسي وغيره ان الصورة في حالة الذهول موجودة في الخزانة وفي حالة النسيان غير موجودة فيها والا
لكان الذهول والنسيان واحداً وهذا الفرق انما يصح في المحسوسات واما في المعقولات فالفرق بين الذهول والنسيان
ان المنسي يحتاج في ادراكه الى تجشم كسب جديد وهذا المعنى يتحقق في المعقولات بزوال الصورة عن المدركة مع زوال
المناسبة بين المدركة وبين خزانة تلك الصور في صورة النسيان وزوالها عن المدركة مع بقاء المناسبة بين المدركة
وبين خزانتها بحيث متى شائت النفس والتفت الى تلك الصور فاضت تلك الصور عليها في حالة الذهول فلا يرد انه
يلزم في صورة النسيان زوال الصورة عن العقل الفعال مع انه مخالف لاصولهم وايضا يلزم اجتماع النقيضين اذا
كانت بعض المعقولات منسية بالقياس الى بعض النفوس ومذهولةً بالقياس الى بعضها فيلزم زوال تلك المعقولات
عن العقل الفعال حين طريان النسيان عليها وبقائها فيه حال طريان الذهول عليها وهو جمع للنقيضين ولبعض الاعلام
قده ههنا تحقيق شريف وتقرير على ما افيد انه كما ان استعداد النفس لتحصيل الصور ابتداء يختلف بالشدة والضعف
والقرب والبعد كذلك استعدادها لتحصيل الصور ثانيا يختلف بالشدة والضعف والقرب والبعد فالذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة
مع كون النفس مستعدة لتحصيلها استعدادا قريبا لاستحضارها من مبادیها والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع عدم الاستعداد القريب لتحصيلها
فطريان الذهول والنسيان على معقولات النفس ليس دليلا على خزانتها في المجردات ولا يجب ان يكون لما يطرء عليه الذهول والنسيان خزانة اصلا

فضلاً عن ان یکون ہی الجواہر المجردۃ ولم یقم دلیل شاف علی وجود المجردات فضلا عن اختزان المعقولات فیہا +

قوله فشانہا بالنسبۃ آہ لما ثبت ان علم المجردات بما سوی ذواتہا وصفاتہا حصولی وظاہر ان العلم الحصولی ینقسم الی التصور والتصدیق لما عرفت انہ لایخلوا اما ان یکون صورۃ الحکایۃ بما ہی کک اوغیرہا فالاول ہو التصدیق والثانی ہو التصور فبعد بیان کون علومہا حصولیۃ لاحاجۃ الی بیان انقسامہا الی التصور والتصدیق ولذا فرع علیہ ان شانہا بالنسبۃ الی الکواذب مجرد الارتسام علی سبیل الاختزان وبالنسبۃ الی الصوادق الحفظ والتصدیق جمیعا فلا یتوہم ان تفریع قولہ فشانہا آہ علی ما قبلہ غیر صحیح اذ لم یبین فیما قبل ان علم المجردات یکون تصورا وتصدیقا حتی یتفرع علیہ ما فرعہ من ان شانہا بالنسبۃ الی الکواذب الحفظ فقط وبالنسبۃ الی الصوادق الحفظ والتصدیق جمیعا وہذا ماخوذ عما قال المحقق الدوانی فی حواشی شرح التجرید فی جواب الاشکال القائل بان الذہول والنسیان یعرضان لکواذب المعقولات کما انہما یعرضان لصوادقہا فیلزم ارتسام الکواذب فی العقل الفعال ان خزانۃ المعقولات کلہا ہو العقل الفعال فالمطابق لما ارتسم فیہ من حیث تصدیقیۃ صادق وتلک الکواذب ان کانت مرتسمۃ فیہ من حیث الحفظ لکن یجوز ان لایکون مصدقا بہا فان الحافظۃ لایلزم ان یکون مصدقاً لما یحفظہ ولا ان یکون مدرکاً لہ الا تری ان الخیال خزانۃ للصور ولیس مدرکا لہا عندہم والحافظۃ تخزن المعانی ولا تدرکہا فیجوز ان یکون شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصدیق ومع الکواذب الحفظ فقط وذلک لرائہ عن الشرور التی ہی من توابع المادۃ لایقال لامعنی للعلم الا حصول مجرد لمجرد قائم بذاتہ فیکون العقل الفعال عالما بہ لانا نقول ہذا انما یستلزم کونہ عالماً بہ من حیث التصور واستلزامہ لحصول التصدیق بہ مم والحاصل ان الخزانۃ انما تحفظ المعانی التی تعلق بہا القصد وذلک یستلزم تصورہا ولا یلزم منہ حصول التصدیق بہا ہذا کلامہ وہو نص فی ان شان العقل الفعال بالنسبۃ الی الکواذب انما ہو الحفظ والتصور لا الحفظ فقط بدون الادراک والتصور وبالنسبۃ الی الصوادق الحفظ والتصدیق جمیعا وقال فی رسالۃ منفردۃ لبیان معنی المطابقۃ وبارتسام الکواذب فی المبادی العالیۃ فلا تقتضی تحققہا فی نفس الامر لانہا لیست صورا ادراکیۃ لتلک المبادی بل مخزونۃ فیہا علی الحیۃ فی الخیال وعلی نحو المعانی الجزئیۃ فی الحافظۃ مع ان الخیال والحافظۃ لیستا بمدرکتین لہا فشان المبادی مع الکواذب الحفظ فقط ومع الصوادق الحفظ والادراک وہذا مع کونہ مناقضا لما قال فی الحاشیۃ القدیمۃ لانہ یدل صریحا علی نفی ادراک الکواذب عنہا یرد علیہ ورودا ظاہرا ان المبادی العالیۃ لما کانت مجردات فلا یمکن ان یرتسم فیہا شئ من دون ادراکہا لہ اذ الادراک عبارۃ عن حصول الشئ عند الذات المجردۃ نعم لایمکن لہا التصدیق

بها لبرائتها عن النقص وامتناع التصديق لا يستلزم امتناع التصور لانا نقول ليس مراده نفي الادراك مطلقا بل الغرض نفي الادراك عنها على وجه الاذعان فشانها في اختزان الكواذب الحفظ على سبيل التصور دون التصديق و اورد عليه معاصره بان الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا المعلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو ارتسمت وحصلت فيه هذه التصديقات اذ لم يكن التصديقات حاصلة فيه لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من مصدق والقول بان الكواذب مرتسمة فيه من حيث الحفظ فقط ولا يجب ان يكون الحافظ مذعنا لما حفظه انما يكون موجها لو كان العقل الفعال خزانة للمصدق به واما اذا كانت خزانة للتصديق فلا وجه لامتناع حصول التصديق بدون الاذعان لانه نفس التصديق وامتناع حصول الاذعان بدون المذعن واجاب المحقق الدواني في حواشيه الجديدة على شرح التجريد بانه لا خفاء في انه لا معنى للخزانة الا خزانة المعلومات بمعنى ان تحصل بسببها العلم بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما به والحافظة خزانة لمدركات الوهم وليس مدركا لها فنقول الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد به انه لا بد ان يكون الخزانة مطلقا مدركة فهو ممنوع وان اراد ان تلك الخزانة بخصوصها كذلك فهو مسلم في العلم التصديقي وتعقب عليه الغياث المنصور بان قوله لا معنى للخزانة الا خزانة المعلومات غير مسلم لان الكلام في علوم النفس لا في معلوماتها كالسماء والارض واحوالها مثلا فهي لا تحصل في النفس ولا في خزانتها ومعنى حصولها في النفس ان العلم بها حاصل لها وكذا الخيال خزانة للصور التي تحصل في الحس المشترك وهي علوم معلوماتها الالوان والاضواء و الطعوم والروائح وغيرها وليس الخيال خزانة لشيء منها بل هي خزانة لادراكاتها وكذا الحافظة خزانة لادراك المعاني الجزئية لا النفس تلك المعاني فظهر ان الكلام ههنا في خزانة العلوم لا في خزانة المعلومات كما توهمه ولا يخفى على ذي بصيرة ان العلم عندهم عبارة عن الصورة الشخصية القائمة بالذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية كما صرحوا به وهي عرض وتشخص ذهني قائم بالنفس او بالحواس وقد ثبت في محله ان انتقال العرض من موضوعه محال فلا يمكن ان تنتقل الصورة الشخصية القائمة بنفس شخصية وحاسة شخصية الى الخزانة فلا يحصل في الخزانة حالة الذهول او النسيان الا الصورة من حيث هي هي وهي المعلوم لان المعلوم عندهم عبارة عن الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية واما قوله كالسماء والارض آه فلا يخفى سخافته لانه انما يتم لو كان المراد بالمعلوم الامر الخارجي مع ان مراد المحقق بالمعلوم الشيء من حيث هو هو وكذا قوله وكذا الخيال آه في غاية الوهن لان انتقال الصورة الادراكية من حاسة الى حاسة اخرى محال وقد صرحوا في منتخب الابصار في بيان مذهب الطبعيين حيث زعموا ان الابصار

انما يكون بالانطباع وان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعدادٌ لفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار
الانطباع في الجليدية والا لرئي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لابد من تادي الصورة
الى الملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ان ليس المراد بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى حس المشترك ان الصورة الشخصية تنتقل
منها اليه ضرورة ان انتقال العرض من موضع الى موضع محال بل المراد ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان صورة مثلها على الملتقى وفيضانها عليه
معد لفيضان صورة كذلك على الحس المشترك وهذا نص فيما ذكره المحقق الدواني كما لا يخفى ولعلك تتفطن بما علمت ان
ما قال بعض المدققين معترضا على المحقق الدواني ان كلامه مع اشتماله على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص التصور
والتصديق بالعلم الحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له لا يغني بدفع الاشكال
لان الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان على التصديق الكواذب من حيث هو تصديق ليس بشيء اما الاعتراض
الاول فلما عرفت سابقا ان اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث باطل واما الثاني فلان المطابقة
بين الخزانة وبين ما هي خزانة له من جميع الوجوه والحيثيات غير لازم ضرورة ان الخيال خزانة للحس المشترك والحافظة
خزانة للوهم مع ان الخيال غير مدرك لمخزوناته وكذا الحافظة غير مدركة لمدركات الوهم وبالجملة لا يجب المطابقة
بين الخزانة وبين ما هي خزانة له في نحو الادراك بل لا يجب المطابقة في تعلق العلم وعدم تعلقه اليه واما الثالث
فاجاب عنه الشارح في بعض حواشيه بوجهين الاول انا لا نسلم عروض الذهول والنسيان للتصديق الذي هي
كيفية غير ادراكية لاختصاصهما بالصور الذهنية نعم لما كان التصديق يستدعي حصول الصورة وهما عارضان لها
فيتوهم عروضهما للتصديق ايضا وفيه نظر اما اولا فلانه على هذا التقدير لا يرد الاشكال بانه يلزم ارتسام الكواذب في العقل
الفعال عند طريان الذهول والنسيان على علوم النفس لانه ليس بالنظر الى التصورات لانها باسرها مطابقة للواقع
وموجودة في العقل الفعال فلو لم يسلم عروضهما للتصديق فلا حاجة الى الجواب اصلا كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لا ريب ان
التصديق قد يزول عن النفس ويكون بحيث متى التفت النفس اليه حصل لها التصديق وقد يزول عنها بحيث لا يحصل
بالالتفات فلا بد من الفرق بين الحالتين فنفي كون التصديق علما غير نافع وما قال بعض الاعلام قدانه لا يجب
للواحق الادراك خزانة بل الخزانة انما يكون للمدركات لا غير وربما يحدث بعد ادراك المذهول جبن وبخل مع عدمهما
في العقل الفعال فمما يقضي منه العجب لما عرفت ان التصديق سواء كان علما اولم يكن قد يطرء عليه الذهول والنسيان
فلا بد له من خزانة سوى الخيال والحافظة بناء على اصولهم واما قوله وربما يحدث آه فان اراد به ان العقل الفعال لا يتصف
بالجبن والبخل فمسلم لكنه لا يجديه نفعا اذ العقل الفعال ليس خزانة الا للمعاني الحاصلة في النفس المذهولة عنها او المنسية

او المنسبة لها الا للصفات الاخر القائمة بها ولا معنى لاتصاف الخزانة للصفات الحالة القائمة بما هي خزانة لها وان اراد ان معنى البخل والجبن لا يحصل في العقل الفعال لو تصورهما النفس لا يطرء عليهما الذهول والنسيان فهذا غير مسلم بل غير صحيح الثاني انا سلمنا عروضها للتصديق لكن استحالة في ادراك المبادي العالية للتصديق يقينا بالكواذب وحفظها العلو منا انما المحال كونها مصدقا بها لتلك المبادي وفيه ما افاد بعض الاعلام ان التصديق الحاصل في العقل الفعال اما حاصل بطريق الوجود الظلي كما يحصل صورة الحرارة ونحوها فهذا النحو من الحصول غير كاف فان حاصل كلام المعترض ان التصديق الذي هو علم واذعان بشئ لا يطرء عليه الذهول والنسيان فلا بد من حصوله في العقل الفعال على هذا النحو واما حاصل بوجود اصلي فلا معنى لكونه غير مصدق فان قيام المبدء قياما اصيليا يوجب حمل المشتق بديهة فالحق ان الخزانة لا تحفظ الصورة بما هي علم وادراك وانما تحفظ معلومها فانه من المبين ان العلم ليس الا الشخص القائم بالذهن وهذا الشخص غير محفوظ في الخزانة بل مثاله فقط فالمحفوظ في الخزانة هو المعلوم لكن في ضمن شخص آخر لاستحالة وجود الشئ من حيث هو الا في ضمن الشخص والمعلوم ههنا الكواذب انفسها وهي معلومة والنفس لغلبة الهوى على العقل يحدث لها مناسبة بها فيأخذها وتصديق بها فمعلوم هذا التصديق يكون محفوظا في الخزانة هذا كلامه ولا يخفى متانته واعلم ان صاحب الاسفار قد اعترض على المحقق الدواني بوجهين الاول ان ما في العقل الفعال هو اشد تحصلا واقوى ثبوتا مما في اذهاننا فاقتران الموضوع للمحمول اذا حصل في اذهاننا فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا وارتباط احدهما بالآخر ارتباطا متزلزلا وذلك لضعف سببه وكاسبه ودليله حيث لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذي وسط لمي او من تحدس او حس او تجربة او غير ذلك فيكون الحكم منا باقترانهما غير قاطع فهو شك او وهم وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا واما اذا اقترن الموضوع بالمحمول في العقل الفعال فيكون اقتران احدهما بالآخر اقترانا متوكدا ضروريا حاصلا من اسباب موجبة على هذا الوجه كاقتران احدهما في الظرف الخارج وليس مصداق الحكم الا عبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول او اتحادهما في نحو من الوجود في الواقع والثاني ان التصور والتصديق انما هما نوعان من العلم الانطباعي الحادث في الفطرة الثانية فاما علوم المبادي العالية وعلم الحق الاول جل ذكره فليس شئ منها تصورا ولا تصديقا فان علوم المبادي كلها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة بانفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها العاقلة الثابتة لذواتها عن غير جعل وتاثير مستانف ويحصل ان كعلمنا بذواتنا ولوازم ذواتنا الغير المنسلخة عنا بحسب وجودها العيني وانت تعلم ان ما يراد من الاول في غاية السخافة لان المحقق الدواني انما نفى عن العقل الفعال الاقتران الخاص في الكواذب كما صرح به حيث قال شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا

محمد علي

٣٣٣ رد

ومع الكواذب الحفظ فقط على سبيل التصور وما نفى الاقتران العالم كما يفهم من كلامه على انه غاية ما ثبت مما ذكره ان
العقل الفعال غير مصدق للكواذب كما يدل عليه قوله واما اقتران الموضوع والمحمول آه وهذا لا يضر المحقق الدواني
بل مؤيد لكلامه كما لا يخفى على المتامل وأما ايراده الثاني فسخيف من وجهين الاول انك قد عرفت ان مقسم التصور
والتصديق انما هو العلم الحصولي مطلقاً حادثاً كان او قديماً لا العلم الحصولي الحادث كما اختاره تبعاً لاستاذه والثاني
انه صريح في ان علوم المبادي العالية مطلقاً حضورية مع انه مخالف لتصريحاتهم كما عرفت فيما مر ثم ان اول ايراده
يدل على ارتسام صور الاشياء في المبادي العالية وايراده الثاني يدل على ان علوم المبادي مطلقاً حضورية فانظر
الى تهافت مقاله واسلكه في سائر خزعبلاته **قوله** بل بعيد آه اعلم ان بعض المدققين بعد ما اعترض على المحقق
الدواني القائل بارتسام صور الصوادق والكواذب جميعاً في العقل الفعال وكون شانها بالنسبة الى الصوادق
الحفظ والتصديق معاً وبالنسبة الى الكواذب الحفظ فقط على سبيل التصور بالوجوه الثلثة المذكورة في الدرس السابق
قال وما سنح لي ههنا هو ان الكواذب انما تدركها العقل المشوب بالوهم لا العقل الصرف لا تقرر عندهم ان الغلط
لا يعرض للنفس المجردة بدون معارضة الوهم اياها والعقل الفعال انما هو خزانة لمدركات العقل الصرف فلا يلزم
ارتسام الكواذب في العقل الفعال بل انما يرتسم الكواذب في الحافظة التي هي خزانة الوهميات ولا يخفى انه يرد
عليه الايرادات التي اوردها ذلك البعض على المحقق الدواني اما الاول فلانه جعل العقل الفعال خزانة للتصديقات
فيلزم كون علمه تصديقيا وهو مخالف للجمهور على زعمه واما الثاني فلان الحافظة ليس من شانها الادراك انما شانها
الحفظ فقط فلو ارتسمت في الحافظة لكانت ايضا غير مصدقة بها فقاتت المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له و
اما الثالث فلان الكلام في العلم التصديقي فلو كانت الحافظة خزانة العقل المشوب بما يدركه بالوهم يعني الكواذب يلزم ان
تكون مصدقة بها فافهم ولا تخبط **قوله** فتدبر فيه قال في الحاشية اشارة الى ان فيه مناقشة ظاهرة لان الحافظة
خزانة لما يدركه الوهم والعقل بمعاونة الوهم وهي المعاني الجزئية كالصداقة والعداوة بين الشخصين وليست خزانة
لما يدركه العقل الصرف بلا معونة الوهم اعني الامور الكلية والجزئيات المجردة وان كانت القوة الوهمية قد تغلط
فيها بنوع من المداخلة والفرق بين المغالطة الوهمية ومدركاتها يظهر لمن تتبع كتب القوم والذهول عما يعرض
في القضايا الكلية الكاذبة فيلزم ارتسامها في المبادي العالية انتهت واجاب عنه بعض ناظري كلام المحشي
بان كلام بعض المدققين مبني على ان المدرك مطلقاً سواء كان مدركا للجزئيات مجردة او مادية او للكليات هي
النفس والقوى التي هي مدركة عند البعض كالحس المشترك والوهم والتي هي غير مدركة اتفاقاً كغيرهما خزائن للمدركات

كما هو الحق فمعنى كون الحافظة خزانة للوهم انها خزانة للمدركات التي ادركتها النفس بمداخلة الوهم فلا وجه لتخصيص المدركات
بالمعاني الجزئية رح لانه لا فرق رح بين المعاني الجزئية والقضايا الكاذبة الكلية في كون كل منهما بمداخلة الوهم ومعنى
كون الخيال خزانة للحس المشترك كونه خزانة للمدركات التي ادركتها النفس بمداخلة الحس المشترك ومعنى كون العقل
الفعال خزانة للعقل كونه خزانة لمدركات العقل بلا معاونة الوهم ومن ثمه قال ذلك البعض في حواشي شرح هياكل
النور للنفس ثلث خزائن الخيال والحافظة والعقل الفعال ح هذا الكلام في غاية السخافة لان الحافظة انما هي خزانة
للمعاني الجزئية التي تدركها النفس بتوسط الوهم لا للمعاني الكلية التي تدركها النفس بلا واسطة قوة جسمانية
ولكن ان يغلط فيها الوهم فالكواذب الكلية انما تدركها النفس لا بواسطة قوة جسمانية غاية الامر ان الوهم يغلط العقل فيصدق بالكواذب لا ان
الكواذب الكلية يدركها العقل بواسطة الوهم وفرق بين بين ما يدركه العقل بواسطة الوهم وبين ما يدركه لا بواسطة حال كون الوهم هناك سببا للتغليط
في ادراكه فقول الشارح لان الحافظة خزانة لما يدركه العقل المراد به ان الحافظة خزانة لما يدركه العقل بواسطة الوهم وكذا قوله ومدركاتها
اذ المراد بها مدركات الوهم مدركات العقل بواسطة الوهم فاسناد الادراك الى الوهم مجاز من حيث انه واسطة في
الادراك وهذا شائع ذائع في كلامهم قال الشيخ في الاشارات والشفاء فان الحيوانات ناطقتها وغير ناطقتها يدرك في
المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير
محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها و
ايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة بها وقال شارحها المحقق هذا
بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتادى من الحواس اليها كادراك العداوة و
الصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قدرة تدركها وكونها مما لم يتاد
من الحواس دليل على مغائرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغائرتها للنفس الناطقة وهذا
صريح في اطلاق المدرك على الوهم مع انه قال في جواب اعتراض الامام الرازي حيث اعترض على قولهم في
اثبات الحس المشترك انا نحكم على هذا الملون بانه غير هذا الطعم وعلى صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم
بين شيئين لا بد وان يدركهما فمدرك هذا اللون وهذا الطعم اما الحس الظاهر وهو باطل لان كل واحد من الحواس الظاهرة
لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو حس المشترك بان ذلك
انما يتم لو كان الحاكم هو الحس واما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يتم اصلا لانا نحكم على زيد بانه انسان فالحاكم بشيء
على شيء اما ان يجب ان يدركهما او لا يجب فان لم يجب بطل حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لا بد وان

يكون مدركا لها لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي النفس فيكون المدرك لزيد النفس ايضا واذا كانت النفس مدركة
للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم هي النفس ايضا وح يسقط الحجة ان النفس مدركة
لهما ولكن لاحدهما بآلة وللآخر لغير آلة فعلم انهم مع القول بكون المدرك لصور الجزئيات المحسوسة ومعانيها هي النفس
يطلقون المدرك على القوى الجسمانية ايضا لكونها آلات لادراك النفس وبما ذكرنا ظهر ان الكواذب الكلية ليست بمدركة
للنفس باعانة الوهم انما المدرك بمعونة الوهم المعاني الجزئية نعم الوهم يغالط العقل في التصديق بالكواذب الكلية فلا يمكن
ان يكون الحافظة خزانة لمدركات النفس اصلا وما قال بعض المدققين في حواشي شرح هياكل النور ان للنفس ثلث
خزائن الخيال والحافظة والعقل الفعال ان اريد به ان الخيال و الحافظة خزانتان لمدركات النفس اعني الامور
الكلية التي تدركها النفس بلا واسطة آلة جسمانية فلا يخفى انه سفسطة ظاهرة البطلان اذ لا يمكن ارتسام الصور المجردة
في قوى الجسمانية كما تقرر عندهم وان اريد به انهما خزانتان لمدركاتها التي تدرك بتوسط الآلة الجسمانية فهما بالحقيقة خزانتان
للصور الحاصلة في الحس المشترك والمعاني الجزئية المرتسمة في الوهم وليستا خزانتين للنفس اصلا ثم ههنا كلام آخر قد افاده
الاستاذ العلامة ابي قدس سره وهو ان ادراك الكواذب الكلية على نحوين الاول الاذعان والثاني تصورها والوهم انما
المدخل له في النحو الاول من ادراكه فانه يغلط العقل فيذعن بالكواذب ولا مدخل للوهم في النحو الثاني والذهول عنه انما
قد يطرأ على الكواذب الكلية المتصورة فيجب القول بارتسامها في العقل الفعال ولا يمكن القول باختزانها في الحافظة اذ
لا مدخل في تصور الكواذب الكلية للوهم اصلا فالحق ما افاده المحقق الدواني **قال** المص وهو الحاضر عند المدرك اه واعلم ان التفاسير المذكورة
للعلم في كتب القوم لما لم تكن متناولة لجميع انحاء العلم من الحصولي والحضوري وعلم الواجب سبحانه بذاته وبغيره وعلم الممكن بالجزئيات
المادية سواء كان محل ارتسامها النفس او الآلات فسره بهذا التفسير ليشمل جميع انحائه لكن الظاهر انه تعريف لفظي للعلم والادراك
كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في شرح قول الشيخ ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك انه ليس
بتعريف الادراك ولذا لم يتحاش فيه عن ايراد لفظ المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة انه حال المتحرك بل هو
تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التفسير
والتعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يريدون تعيين الاشياء المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة
مثلا ليعرفوا احوالها هي في التساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها والفهم كثير من
الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات
هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك جملة اعتراضاتهم و

وتشنيعاتهم واردة على ما فهموا لا على ما قالت الحكماء وملخصه على ما بينه المحاكم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك بل تعيين لمعناه
وفي تعيين معناه فائدتان احديهما انه مقول على الاحساس والتخييل والتوهم والتعقل فتعيين معناه يتعرف حاله انه متواطى عليها
او مشكك والثاني ان الناظرين في الفلسفة فهموا من كلامهم ان مدرك الجزئيات الآلة وقد تبين مما لخصه الشيخ من
معنى الادراك ان الادراك سواء كان بآلة او بغيرها صورة المدرك الحاضرة عند النفس مع ان كان بالقوة الحاسة
فالصورة تحصل في آلتها والمدرك في كلا القسمين النفس **قوله** سواء كان نفس المعلوم آه اعلم انهم قالوا ان العلم ان كان
نفس المعلوم وعينه بلا تغاير اصلا فهو حضوري والا فحصولي فالعلم والمعلوم في العلم الحصولي متحدان بالذات متغائران
بالاعتبار لان الحاصل في الذهن من حيث انه قائم به مكتنف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو مع قطع النظر عن
الاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم كما سيجيء تفصيله انشاء الله تعالى واما العلم الحضوري فالعلم والمعلوم متحدان فيه ذاتا واعتبارا
وذلك لانك قد عرفت فيما سبق ان مناط العاقلية عندهم كون الشيء مجردا في ذاته عن المادة وغواشيها لا بعمل عامل
ومناط المعقولية كون الشيء موجودا بالفعل للذات المجردة ولما كانت النفس مجردة عن المادة وغواشيها بلا عمل عامل
كانت عاقلة لذاتها بنفس ذاتها بلا ارتسام صورة وحصول اثر لان ذاتها وكذا صفاتها حاضرة عندها بلا واسطة صورة
كما قال الشيخ في التعليقات ان وجد اثر من ذاتي في ذاتي لكنت ادرك ذاتي كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر في
ذاتي لكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده لي واذا كان وجوده لي
لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي اي لا انفعل عن ذاتي وشيء آخر في اذا ادركت ذاتي وكان ادراكي
لذاتي من اثر يحصل في كيف ادرك ان هذا الاثر هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك فكنت اعرف من ذلك الاثر
بعلامة من العلامات اثر ذاتي واذا حضرت ذاتي في ذاتي او في آلة ذاتي ثم احكم بان ذلك الاثر هو من ذاتي احتاج ان
اجمع بين ذلك الاثر وبين ذاتي ثم احكم واقول هذا الاثر هو حكم اثر ذاتي فيكون قد سبق ادراكي لذاتي لا من ذلك الاثر فان
قيل فمن اثر آخر كان حكمه حكم هذا الاثر فيتسلسل الى ما لا نهاية له فبالضرورة يكون ادراكي لذاتي لا لاثر بل لوجود صورة ذاتي
في الاعيان لي لا لوجود اثر آخر لذاتي واذا ادركت شيئا منه بسبب انه يوجد منه اثر في فلو وجد هو في لكان ادراكي له
اتم فاذا ادركت ذاتي من اثر يوجد لي في وليس الا الوجود ثم وجودي في الاعيان لي لا لغيري فادراكي لذاتي من ذاتي
اتم مما لو حصل ادراكها من اثر وانا ادركت ذاتي انتهى وهذا الكلام نص على ان النفس لتجردها عن المادة وغواشيها
تعقل ذاتها بنفس ذاتها لا بحصول اثر وصورة من ذاتها في ذاتها فيكون مصداق العلم والمعلوم في علمها بذاتها متحدا
ذاتا واعتبارا لان مصداقهما هي الهوية المجردة بلا حيثية زائدة موجبة للتكثر فالحاضر نفس المعلوم وهو بعينه الذات

الحاضرة عند نفسها نعم لو كانت الحيثية الزائدة معتبرة في المصداق لم يكن نفس انها حاضرة عند نفسها فما قال المحقق
الدواني في الحاشية القديمة كما ان المعالج والمعالج في معالجة الشخص نفسه متغايران بالاعتبار فانه من حيث انه معالج
غيره من حيث انه متعالج فان المؤثر هناك النفس من حيث ان لها ملكة المعالجة والمتأثر هي من حيث هي قابلة للعلاج
فهما متغايران بالاعتبار كذلك الحال في علم النفس بذاتها لان النفس من حيث انها حضر عندها مجرد عالم ومن حيث انها مجرد
عند مجرد معلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار مزيف بما قيل انه قد اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق
تحققهما بالتغاير الذي هو بعد تحققهما فالهوية المجردة من حيث انها عالمة وان كانت مغايرة لها من حيث انها معلومة لكن هذا
التغاير انما هو بحسب المفهوم والمقصود انه لا تغاير بين العالم والمعلوم والعلم بحسب المصداق اصلا بل مصداقها واحد محض هي
الهوية المجردة من غير ان يؤخذ معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر بخلاف المعالج والمعالج فان مصداقهما متغايران بالاعتبار
ولو كان الامر فيما نحن كذلك لكان علم النفس بذاتها حصوليا لا حضوريا لان الذات المأخوذة مع الحيثية من الموجودات
الذهنية والعلم المتعلق بها حصولي لا حضوري وما قال بعض المدققين ان الذات المأخوذة مع الحيثية امر اعتباري والعلم
المتعلق بها حصولي لا حضوري فليس بشيء لان الحيثية اذا لم تؤخذ جزءا من الذات لم يلزم كون المحيث امرا اعتباريا نعم
المحيث من حيث هو محيث ليس له حضور انما الحضور لنفس الذات فالعلم بالمحيث يحتاج الى حصول صورة البتة فان قيل
المحقق الدواني لم يصرح بالتغاير بين العلم والمعلوم في الحضوري بل انما قال بالتغاير بين العالم والمعلوم فيه ولا ريب
ان العالم هي الهوية المجردة الحاضرة عندها هوية مجردة والمعلوم هي الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة ويجب التغاير
بينهما بالضرورة يقال قد عرفت آنفا ان لا تغاير الا بين مفهومي العالم والمعلوم والمقصود انما هو اتحاد مصداقهما واذا كان
المعلوم هي الهوية المجردة المأخوذة مع حيثية موجبة للتكثر كان العلم المتعلق به من تلك الحيثية حصوليا لا حضوريا وكلامه
وان لم يكن نصا على التغاير بين العلم والمعلوم لكن يلزم من كلامه التغاير بينهما ضرورة ان المعلوم اذا كان مأخوذا مع
الحيثية لم يكن العلم هو نفسه بلا تغاير اصلا لان العلم بما يغاير العالم حصولي لا حضوري وقد شنع صاحب الافق المبين
على المحقق الدواني تشنيعا بليغا حيث قال كيف يظن ان علم المجرد بذاته يحوج الى حيثية تقييدية فيه على ان يكون في
ذاته شيء بازاء العالمية وآخر بازاء المعلومية ولا يتجشمه من يعد من ذوي التحصيل في الصبا فضلا عن ان يرتضيه من
في نفسه قوة طامحة للفلسفة وقريحة ضورة منضجة للحكمة فقد استبان لاولي البراعة في العلم ان معقولية الشيء هي
كون مهية المجردة لشيء وعاقلية هي كون مهية مجردة لشيء له بلا شرط ان يكون ذلك الشيء هو او غيره ووجود المعقول
في ذاته هو وجوده لمدركه ووجوده لمدركه نفس معقوليته فحيث ان المجرد كان وجوده لذاته بخلاف المادي فان وجوده

في ذاته هو وجوده للمادة فكان وجوده بعينه عقله لذاته وما منه بازاء العاقلية هو ما منه بازاء المعقولية الا انك اذا احسست
بينه وبين الذات العاقلة المعقولات هي غيرها سميته باعتبارك ان ذاته لها هوية المجردة لذاته عاقلا وحكمت ان ذلك
منه بازاء العاقلية وباعتبارك ان هوية المجردة لذاته معقولا ووضعت هذا منه بازاء المعقولية لا على ان في ذاته احد
الاعتبارين يخالف الآخر فاختلاف الاسم تبع اختلاف الاضافة الحاصلة بالمقايسة ولو كان الامر كما يظن لانجر الامر
في تغاير اعتبارات المبدء الاول القيوم الواجب بالذات تعالى ذكره بحسب العاقلية والمعقولية وسائر الشيون
والصفات الى تكثر الحيثيات في ذات تقدس مجده وهل هذا الا اشراك صريح وزيغ فضيح في معرفة الجناب الربوبي
وهل يحكم البرهان الا ان يتعالى عن امثال ذلك صقع قدوسيته ويرتفع عن شبابه سدة احديته فليس هناك الا تكثر
الاسماء بحسب السلوب الاضافات اللازمة من المقايسة بينه وبين غيره وحيثية الوجوب بالذات هي بعينها جملة الحيثيات
التقديسية الكمالية بحيث يكذب تصور حيثيتين كماليتين على الاطلاق ويصدق اطلاق اسماء الحيثيات الكمالية بالاسر على
الحيثية الواحدة الحقة على ان لا يتكثر اعتبارات الذات ويكون انما المتكثر حيثية التسمية فقط وكبريائه اعلى عن ذلك
كله هذا كلامه ولا يخفى على المتوقد البصيرة انه تطويل بلا طائل اذ المحقق الدواني انما يقول بالتغاير الاعتباري بين العالم
والمعلوم في علم النفس بذاتها واما في علم الواجب تعالى فهو قائل بكون ذاته تعالى بنفس ذاته عاقلا ومعقولا حيث
صرح في بعض كتبه بان علمه سبحانه حضوري وان حضور الشئ عند نفسه قد يكون بعدم الغيبة وهو نفي الغيبة ونفي الغيبة قد
يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية فلا يستدعي المغائرة ولا يلزم من القول بالتغاير الاعتباري بين مصداق العالم
والمعلوم في علم النفس بذاتها القول بالتغاير بين العاقل والمعقول في علمه تعالى بذاته فالملازمة التي ذكره صاحب
الافق المبين بقوله ولو كان الامر آه لا يدري وجهها وما قال بخلاف المادي فكان وجوده آه فانما يصح في الماديات
بمعنى الامور الحالة في المادة لا في الجسم المركب من المادة والصورة كما لا يخفى بقي ههنا كلام من وجوه منها انه قال
الشيخ في التعليقات انما يدل على ان علم النفس بذاتها ليس بحصول صورتها فيها ولا يدل على ان علمها بذاتها ليس
بصفة زائدة قائمة بها وسينكشف لك جلية الحال انشاء الله تعالى ومنها انا لا نسلم ان ليس بين العالم والمعلوم في علمنا بانفسنا
تغاير بحسب المصداق لان صفة العاقلية والمعقولية يمكن لنا ان نتصف بها والاتصاف بشئ مسبوق باستعداد الموصوف
به فللنفس استعدادان استعداد العاقلية واستعداد المعقولية فبالاستعداد الاول صارت عاقلة وبالاستعداد الثاني معقولة
واجيب عنه بان العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق حملها نفس ذات الموصوف فيكونان واجبتي الثبوت لها
كالوجود للواجب تعالى واوردت عليه في بعض تعليقاتي بانه ان اريد بكونهما واجبتي الثبوت لها ان ثبوتهما لها غير معلل اصلا

لا بجعل الذات لا بجعل مستانف كما هو الظاهر من التنظير ففيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية و وصف المعقولية منتزعين عن نفس ذات النفس كون النفس بنفس ذاتها مصداقا لحمل هذين الوصفين ان يكون ذانك الوصفان واجبي الثبوت لها بهذا المعنى اذ لم يجعل الذات فليست هي بذاته فيصح ان يسلب عنها ذاتها وذاتيا تها فلا يكون هذان الوصفان واجبي الثبوت للنفس بمعنى كونها غير معللين اصلا وان اراد به انهما غير معللين بجعل مستانف فمسلم لكن ح قوله كالوجود للواجب ليس فى محله اذ وجود الواجب سبحانه ليس معللا اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستانف والا يلزم كون ذاته سبحانه مجعولا العياذ بالله اذ لا معنى لكون الوجود مجعولا ومعلولا الا كونه منشا انتزاعه كك اذ لا تقرر له سوى تقرر المنشا وبعض المخبطين السطحيين قد اجاب عن ايرادي وقال المراد بالوجوب ههنا اللزوم وهذا كما يقال الزوجية واجبة الثبوت للاربعة بمعنى انه لا يحتاج فى ثبوته لها الى حيثية زائدة والوجود عين المهية بمعنى انه لا يحتاج فى صدقه الى امر آخر ونظائره كثيرة فغرض المجيب ان العاقلية والمعقولية من لوازم نفس ذات العاقل من غير احتياج الى حيثية اخرى والا يلزم المجعولية الذاتية كالوجود بالواجب فلا بد ان يكون العاقل نفس المعقول هذا كلامه وانت تعلم انه جزاف محض لا معنى له اصلا بل هو بالهذيان اشبه منه بالبيان اما اولا فلان المجيب قد صرح بان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات التى مصداق حملها نفس ذات الموصوف بلا حيثية زائدة فيكونان واجبي الثبوت لنفس ذات النفس واذا كان المراد بالوجوب اللزوم كما توهمه هذا المهذار يكونان لازمين للنفس كالزوجية للاربعة ومصداق اللوازم لا يمكن ان يكون نفس ذات الملزوم لان اللوازم من العوارض ومصداق لعارض اى عارض كان لا يمكن ان يكون نفس ذات المعروض بل لا بد ان يكون مصداقه امرا زائدا على ذاته والا لم يبق عارضا بل يصير ذاتيا وايضا لو كان مصداق حمل اللازم نفس ذات الملزوم لم يكن المهية الملزومة قابلة للازم ومعروضة لها فعلى تقدير ان يراد بالواجب اللزوم كما زعمه يبطل ما رامه المجيب راسا واما ثانيا فلان الوجود على تقدير كونه عين المهية لا يمكن ان يكون من قبيل اللوازم اذ لا يمكن ح ان يكون عارضا للمهية اصلا والا يلزم كون المهية قابلة للوجود فيلزم كونها قابلة لنفسها فحال الوجود على تقدير كونه عينا للمهية ليس حال اللوازم بالقياس الى الملزومات كما لا يخفى على من له فهم سليم واما ثالثا فلانه على تقدير كون وصفي العاقلية والمعقولية زائدتين على نفس ذات النفس لا يلزم المجعولية الذاتية اصلا كما لا يخفى فقوله والا يلزم المجعولية الذاتية الفاظ بلا معنى واما رابعا فلان قوله كالوجود بالواجب بعد الاعتراف بان المراد بوجوب الثبوت اللزوم ليس له معنى بل هو كاصوات البهائم لان الوجود ليس بلازم لذات الواجب تعالى والا لصار وصفا عارضا زائدا على ذاته تعالى لا عينا له سبحانه كما هو الحق عند المحققين واما خامسا فلانه بعد تسليم جميع ما ذكره هذا المموه وخرص به لا يندفع ايرادي على المجيب بل هو باق بحاله اذ ثبوت وصف العاقلية والمعقولية لذات النفس

اما معللا وغير معلل على الاول يكون التنظير في غير محله اذ ثبوت الوجود للواجب سبحانه غير معلل اصلا وعلى الثاني يلزم كون ثبوت هذين الوصفين للنفس واجبا بالذات واما سادسا فلان تفريع قوله فلابد آه على ما سبق عجيب جدا فتامل ولا تخبط خبط عشواء والانصاف ان الاشتغال بتوجيه امثال هذه الاقوال الواهية السخيفة تضييع للاوقات فالاعراض عنها اولى من الاعتراض عليها والصواب ان يقال ان النفس بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة لنفسها الى كسب صفة بقيامها بها تكون موصوفة بالعاقلية ولا في كونها معقولة لنفسها الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية فلا يتصور فيها استعداد ان استعداد وجود الصفة فيها ومستعد وتعلق الصفة بها بل النفس بنفس ذاتها عقل وعاقلة ومعقولة. ومنها ما قال الامام الرازي في شرح الاشارات انه اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا فما يقولون في تعقلنا لتعقلنا لذاتنا اما ان يكون عين علمنا بذاتنا ح يكون هو ايضا ذاتنا بعينه ويلزم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا واجاب عنه المحقق الطوسي بان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبرها واما قوله حصول الشيء للشيء يستدعي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء للشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات وهذا الكلام صريح في التغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم في العلم الحضوري الا ان يوجه كلامه بان مقصوده ان لا تسلسل هناك بل هناك شيء واحد لكن للذهن ان يعتبره بالاوصاف كالعالمية والمعلومية فيتحقق التغاير بعد تحقق العلم وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وانما تعرض للتغاير الذي يتحقق بعد تحقق مصداق العلم اذ في مرتبة المصداق شيء واحد فلا مجال لتوهم التسلسل فيه وح حاصل الجواب عن الاشكال الثاني ان لا اضافة هناك في مصداق العلم انما تحدث الاضافة بعد تحقق العلم وح التغاير الاعتباري كاف كما في المعالج والمعالج واعترض بعض الاعلام على قوله وليس بكاف في الايجاد آه بان التقدم بالذات لا يستدعي التغاير الذاتي بل يجوز ترتب احد المتغايرين بالاعتبار على الآخر كما ان المعالج له نوع تاثير في المعالج ومقدم عليه بالذات وانت تعلم ان المعالج فيما نحن فيه نفس المعالج وليس متقدما عليه بالذات اذ لا معنى لتقدم الشيء على نفسه تقدما بالذات ولا هو موجد له ولابد للموجد ان يغاير الموجد تغايرا ذاتيا وترتب احد المتغايرين بالاعتبار على الآخر يرجع الى ترتب احد الاعتبارين على الآخر فلا ينبغي لتقدم المعالج ههنا على المعالج تقدما بالذات كما زعمه ومنها ان العالمية متضائفة للمعلومية فلو كان علم النفس بذاتها نفس ذاتها يكون مصداق العالمية والمعلومية نفس ذاتها فيلزم اجتماع المتضائفين واجاب عنه الصدر الشيرازي في الاسفار بانه ليس وجود

كل مفهومين متضائفين مما يقتضي تغائر بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي ان يكون موجود
بعينها غير مفهوم المعلومية بوجه من الوجوه لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات واحدة فبعض المتضائفات يحكم العقل تبضائفهما
كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتاخر لحصول التنافي بين طرفيها في الوجود وبعضها
ليس كذلك كالعالمية والمعلومية وما يجري مجراها كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك فالذي يكون من اقسام
التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ما هو من الضرب الثاني وانت تعلم انه لا معنى لانكار التقابل بين العالمية
والمعلومية بعد الاعتراف بكونهما متضائفين لانهم جعلوا اقسام التقابل الايجاب والسلب والعدم والملكة والتضاد و
التضائف وعرفوا المتقابلين بانهما الامران اللذان لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وقالوا
ان القيد الاخير لادخال المتضائفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد مثلا من جهتين وهذا صريح في ان المتضائفين
مطلقا يمتنع اجتماعهما في ذات واحدة الا من جهتين بمعنى ان طرفي الاضافة كالابوة والبنوة لا يمكن ان يتصف بهما شئ
واحد الا من جهتين مثل ان يكون زيد مثلا ابا لعمرو وابنا لبكر فلا بد من القول بالتغائر الاعتباري بين العالمية والمعلومية
في مرتبة المصداق وما قال بعض الاعلام ليس بين العلم والمعلوم وكذا بين العالمية والمعلومية تضائف لعدم اباء
مفهوميهما عن الاجتماع بالذات ففيه ان انكار التضائف بين العلم والمعلوم وكذا بين العالمية والمعلومية مكابرة صريحة
لان العالمية المنتزعة عن الذات العاقلة لنفسها اما ان يكون بازائها معلومية اولا والثاني بديهي البطلان اذ لا معنى
للعالمية بدون المعلومية وعلى الاول فالمعلومية التي هي بازاء العالمية في علم النفس بذاتها اما ان تكون منتزعة عن تلك
الذات او منتزعة عن غيرها والثاني ظاهر البطلان فتعين الاول فظهر ان بين العالمية والمعلومية في علم الشئ بنفسه
تضائفا بلا شبهة فان قيل هذا يستلزم ان يكون شيئان متضائفين بالقياس الى شئ واحد يقال عدم كون شيئين
متضائفين بالقياس الى شئ واحد يقال عدم كون شيئين متضائفين بالقياس الى شئ واحد ليس كليا فان المعالج
والمعالج فيما اذا عالجت النفس ذاتها متضائفان قطعا مع ان الموصوف بهما ذات واحدة وغاية ما يمكن ان يقال
ان انكشاف الشئ لنفسه بمعنى عدم غيبة الشئ عن نفسه مصداقه نفس ذلك الشئ بلا انضمام امر اليه فليس هناك اضافة
ولا مضائف والتضائف انما هو بين العالم بمعنى ما قام به العلم وبين المعلوم بمعنى المتعلق به العلم وليس هناك عالمية و
معلومية بذينك المعنيين وانما يطلق العالمية والمعلومية هناك من حيث ان ما يترتب على العالمية والمعلومية مترتب
هناك وان لم يكن ثمة عالمية ومعلومية بالمعنى المتعارف وذلك لانهم قد صرحوا ان صدق المشتق على شئ لا يقتضي
قيام مبدء الاشتقاق به وان كان عرف اللغة يوهم ذلك كما يقال الواجب تعالى موجود مع ان الموجود عرفا ولغة

قام به الوجود وهو سبحانه نفس الوجود فليس معنى الموجود ما يتبادر ويوهمه العرف من ان يكون امرًا مغائرًا للوجود بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية هست وكما لا يلزم من صدق المشتق قيام مبدء الاشتقاق كذلك لا يلزم من قيام مبدء الاشتقاق بشئ صدق المشتق فان الصوت قائم بالهواء وليس بمصوت والكلام قائم بالصوت وليس بمتكلم فاذا فرض الوجود مجردا عن المادة وغواشيها كان عالما ومعلوما بلا قيام صفة العلم به والحق ان النفس مع حضورها عندها لا ينكشف انها مجردة او مادية عرض او جوهر بسيطة او مركبة مع ان ادنى درجات العلم ان يكون المعلوم متميزا وليس نفوسنا متميزة اصلا الا بالعوارض فالتحقيق الحقيق بالقبول ما افيد ان مصداق العاقل فى علم النفس والمجردات بانفسها مغائر لمصداق المعقول والعلم هناك ليس نفس المعلوم بل هو صفة انضمامية مغائرة للمعلوم والعلم هى الحالة الادراكية المعبر عنها بدانش فمصداق العالم هى النفس مثلا من حيث قيام تلك الصفة بها والمعلوم هى من حيث وقوع تلك الصفة عليها كما ان مصداق المعالج فيما اذا عالجت النفس ذاتها هى من حيث قيام صفة المعالجة بها ومصداق المعالج هى من حيث وقوعها عليها والحاصل ان العلم صفة واحدة بالحقيقة يعبر عنها بدانش يختلف باختلاف متعلقاتها فان كان متعلقها امرًا غائبًا عن العالم كان تعلقها به بتوسط صورته الحاضرة منه عند العالم بمعنى ان العلم يتعلق بالصورة اولا وبالذات وبه ثانيا وبالعرض فيسمى العلم حصوليا بالقياس الى ذلك الامر ذى الصورة لانه بالقياس اليه بواسطة حصول الصورة وان كان متعلقها امرا غير غائب عن العالم كنفس ذاته وصفاته والصورة الحاصلة فى ذاته كان تعلقها به بالذات لا بواسطة الصورة فيسمى العلم حضوريا ليس بواسطة حصول صورة فالفرق بين العلم الحضورى والحصولى انما هو بحسب حضور المعلوم بتوسط صورة وعدمه هذا محصل كلامه الشريف ولا يخفى على المنصف دقته ومتانته

قوله سواء كان مرآة لما قصد آه هذا ماخوذ عما قال بعض المدققين ان الصورة العلمية من الشئ قد تكون مرآة لملاحظته وهى منقسمة الى التصور بالكنه والتصور بالوجه فان المرآة والمرئى ان كانا متحدين بالذات ومتغائرين بالاعتبار فالتصور بالكنه وان كانا بالعكس فالتصور بالوجه وقد لا تكون مرآة لملاحظته وهى منقسمة الى العلم بكنه الشئ والعلم بوجه الشئ فان العلم ان تعلق بالشئ من حيث هو فالعلم بكنه الشئ وان تعلق بوجه من وجوهه من حيث هو وجهه فالعلم بوجه الشئ انتهى وظهر منه ان الفرق بين هذه الاقسام بوجوه منها ان المرآة والمرئى فى العلم بالكنه متحدان بالذات ومتغائران بالاعتبار بخلاف العلم بالوجه لانهما متغائران فيه بالذات بخلاف العلم بكنه الشئ فانه ليس مغائرًا مع المدرك اصلا ومنها ان الكنه والوجه فى علم الشئ بالكنه وبالوجه يكونان متصورين بالذات ومقصودين بالعرض والشئ المقصود ادراكه بالعكس واما العلم بكنه الشئ فالصورة والمدرك فيه شئ واحد ومنها ان الصورة العلمية

فی العلم بالکنہ والعلم بالوجہ تکون مرآۃ للملاحظۃ بخلاف العلم بکنہ الشیء والعلم بوجہ الشیء وفیہ کلام من وجوہ الاول ان تصور الشیء بالحد الناقص اذا جعل مرآۃ لا یدخل فی شیء من الاقسام الاربعۃ اما فی العلم بالکنہ فلانتفاء العینیۃ المشروطۃ فیہ مع ہیئۃ المدرک ضرورۃ ان الحد الناقص لیس عین ہیئۃ المدرک واما فی العلم بکنہ الشیء فلان الحد الناقص جعل مرآۃ لملاحظۃ المدرک والعلم بکنہ الشیء عبارۃ عن تمثل نفس الشیء من غیر اعتبار المرآتیۃ واما فی العلم بالوجہ وبوجہ الشیء فظاہر لان الوجہ فیہما لا بد ان یکون مغایرًا بالذات لہیئۃ المدرک والحد الناقص لیس کک الثانی ان الحد الناقص اذا جعل مرآۃ لملاحظۃ المحدود فانہ لیس تصورا بالکنہ لان الحد الناقص لیس عین ہیئۃ المحدود بل جزءہا فیکون تصورا بالوجہ مع ان الذات متحد بالذات مع الہیئۃ فان جعل الذات عین جعل الذاتی واجیب عنہ بان اتحاد الذاتی مع الذاتی فی الوجود الخارجی اتحاد بالذات فاذا وجد الذاتی فی الذہن وجعل مرآۃ للذات فح یکون اتحاد الہیئۃ معہ اتحادا بالعرض ولا محذور فی ذلک لاختلاف الوجودین ففی الوجود الخارجی الاتحاد بینہما بالذات وفی نحو الوجود الذہنی ای اذا تصورنا الشیء بجزئہ الاتحاد بینہما اتحاد بالعرض فان الکل لا یوجد بجزء وجود الجزء حقیقۃ فی ہذا النحو من الوجود الذہنی وفیہ ما قیل ان الحد التام ایضا غیر متحد مع المحدود حین ہو مرآۃ لملاحظۃ فان الملتفت الیہ عند بعض المدققین یجب ان یکون حاصلا وتبعہ الشارح ایضا جریا منہ علی سجیتہ فالصواب ان یقال المراد بالاتحاد بالذات العینیۃ بان تکون المرآۃ تمام ہیئۃ ما ہی مرآۃ لہ فالعلم بالکنہ عبارۃ عن العلم المتعلق بالحد التفصیلی بان یجعل مرآۃ لملاحظۃ المحدود ہذا علی ما ذہب الیہ الشارح تبعا لبعض المدققین من عدم حصول صورۃ المحدود عند التحدید واما علی ما ذہب الیہ الجمہور من کون الحد علۃ کاسبۃ لحصول المحدود فالمحدود یحصل بنفسہ وانما الحد کاسب لہ فلیس الحد مرآۃ لملاحظۃ المحدود فہو علم بکنہ المحدود وغایۃ الامر انہ یحصل بعد حصول الذاتیات فلا فرق عندہم بین العلم بالکنہ وبکنہ الشیء فی الاطلاق بل یطلقون کلا منہما فی معنی واحد وہو حصول ہیئۃ الشیء کما قال المحقق الدوانی فی حواشیہ القدیمۃ علی شرح التجرید معنی تصور الشیء بالکنہ ان یکون ہو بنفسہ متمثلا فی الذہن الثالث انہ اذا لم یحصل صورۃ المحدود فی الذہن یبقی مجہولا وانما ہو ملتفت الیہ فہو اشبہ بالوجہ الذاتی غایۃ الامر ان یکون ہذا الوجہ اتم واکمل والعلم بالکنہ لیس الا ما یحصل فیہ الشیء بنفسہ سواء حصل بدیہۃ او بالکسب الرابع انہ یلزم ان لا یدخل علم الجزئیات بالنوع فی علم الشیء بالکنہ لان الجزئی لا یکون مکتسبا فلم یتحقق المرآتیۃ المعتبرۃ فیہ ولیس بداخل فی الاقسام الباقیۃ ایضا فیبطل الحصر فی الاقسام الاربعۃ الخامس انہ یختل الحصر فی علم الانسان بالحیوان الناطق اذا لم یجعل مرآۃ لملاحظۃ اذ لا یصدق علیہ انہ علم بالکنہ لانتفاء المرآتیۃ ولا انہ علم بکنہ الشیء والی ہذا اشار بعض الاعلام قدہ بقولہ فی بعض حواشیہ حیث قال من العجائب ان یعتبر العلم المتعلق بالوجہ من ان یلتفت منہ الی الوجہ

علی
١٩٠٤

قسما من العلم ولا يعتبر العلم المتعلق بالحد التفصيلي من دون ان يصير مرآة لملاحظة المحدود ومع ان الثاني احرى بالاعتبار لانه متحد معه بالذات بخلاف الاول ولا اقل من التساوي كيف وعدم الالتفات الى صاحبها مشترك بينهما وكذا نفس الاتحاد فتامل فيه السادس ما قال بعض الكملاء آ العلم بوجه الشئ ليس في الحقيقة قسما على حدة لان الوجه في العلم بوجه الشئ اذا لم يكن مرآة لملاحظته فلا يكون الشئ معلوما اصلا فالمعلوم ح ليس الا الوجه وهو حاصل بنفسه فيدخل في العلم بكنه الشئ ولم يكن قسما آخر من العلم و ما قال الشارح في الحاشية الفرق بينهما ان الصورة الحاصلة اذا لم تكن مرآة لملاحظة شئ فان حصلت من حيث انها عارضة او خاصة لشئ فهي بالقياس الى ذلك الشئ علم بوجه الشئ والا فهي علم بكنه الشئ كالكاتب مثلا اذا حصل في الذهن باعتبار انه عرضي للانسان فان لم يكن مرآة لملاحظته كان بالقياس الى الانسان علما بوجه الشئ وبالقياس الى نفسه علما بكنه الشئ وكون التصور الواحدة علما بوجه الشئ وبكنه الشئ مخصوص بالعرضيات واما الذاتيات كالحيوان الناطق مثلا اذا لم يكن مرآة لملاحظة الانسان وحصل في الذهن من حيث انه حد للانسان وكنهه كان علما بكنه الشئ مطلقا سواء قيس الى الانسان او الى نفسه فتامل انتهت فلا يخفى ما فيه لان كلامه في الشرح نص على ان العلم بالكنه وبالوجه ما يكون الحاصل في الذهن مرآة لملاحظة ما قصد تصوره وان العلم لكنه الشئ وبوجه الشئ ما لا يكون كك فاذا امكن في علم الوجه ان يلاحظ ذو الوجه لا بان يكون مقصودا بالذات وسمى ذلك علما بوجه الشئ فكيف لا يمكن في علم الكنه ذلك بان يلاحظ ذو الكنه لا بان يكون مقصودا بالذات والفرق الذي ذكره في الحاشية تحكم غير مسموع فتامل جدا وقال بعضهم ان العلم بوجه هو ان يحصل وجه الشئ لا من حيث انه وجه له اي مع قطع النظر عن ملاحظة كونه وجها والعلم بكنهه هو ان يحصل كنه شئ من حيث انه ليس وجها للشئ في الواقع وفيه انه لو لم يلتفت في العلم بوجه الشئ الى ذي الوجه اصلا لم يكن علما للشئ لانه لم يحصل في الذهن ولم يلتفت اليه فلا وجه لجعل العلم بوجه الشئ علما للشئ على انه لا ينحصر العلم ح في الاتحاد الاربعة لان الكلام في العلم بالكنه ايضا يجري مثل ذلك فان الكنه ايضا له اعتباران الاول علمه بنفسه مع قطع النظر عن الحيثية والثاني علم من حيث انه كنهه وزعم بعضهم ان العلم بوجه الشئ هو ان يحصل وجه شئ بحيث يلتفت الى ذي الوجه لكن لا يقصد به الالتفات اليه بخلاف العلم بالوجه فانه يقصد به الالتفات الى ذي الوجه وسقوطه ظاهر مع ان الالتفات الى الشئ مع عدم قصد الالتفات اليه مما لا يفهم مفسراه ولعلك تفطن من تضاعيف البيان ان العلم على قسمين لانه ان انكشف به ماهية الشئ فهو العلم بالكنه سواء كانت الصورة الحاصلة في الذهن مرآة له اولا والا فهو العلم بالوجه ولا فرق بين العلم بالكنه وبكنه الشئ في نحو العلم والانكشاف واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة معنى تصور الشئ

بالكنه ان يكون هو بنفسه متمثلاً فى الذهن والتصور بالوجه ان لايكون هو متمثلا بل ما يصدق عليه لكن بتوجه النفس
الى ما يصدق هو عليه فالمرأة والمرئى فى الاول متحدان بالذات وفى الثانى مختلفان بالذات متحدان اتحادا بالعرض
وتحقيق ذلك ان اتحاد الشئ بما هو ذاتى له او ذات له اقوى من اتحاده بالعرضى الصادق عليه فان الاول اتحاد
بالذات والثانى اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدء الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا ومفهوم
هو هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق ذلك الحمل مختلف فيهما فاذا وجد
فرد من الماهية فى الخارج كان ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للماهية
المعروضة ليس عارضا للعرضى فانه مغائر له بحسب الماهية والجعل نعم له معها علاقة وارتباط فيتصف بالاتحاد ونظيره فى
القطن والثلج مثلاً من حيث عارض البياض وكما ان وجود الماهية فى الخارج ينسب الى عرضياتها بالعرض كذلك
وجود عرضياتها ينسب اليها بالعرض اذا التفت النفس بها اليها اى اذا لاحظها بحيث ينطبق عليها ففيهما تعاكس فى
الوجودين واورد عليه معاصره بوجوه منها ان المتصور بالوجه لما لم يكن متمثلا فى الذهن لم يكن معلوما لان العلم
عبارة عن المتمثل واذا لم يكن معلوما لم يكن التوجه اليه بالامر الصادق عليه لا بغيره لامتناع التوجه الى المجهول واجاب
عنه المحقق بانه كما ان ذا الوجه معلوم بالعرض بمعنى انه قد علم ماله اتحاد معه فى نحو من انحاء الوجود كذلك هو متمثل بالعرض
بذلك المعنى وكيف يتوهم انه اذا علم الكاتب كان كنه الانسان متمثلا فى الذهن مع انه ليس فى الذهن الا صورة الكاتب
وما ذكره من انه لو لم يكن معلوما لم يكن التوجه اليه مندفع بان المراد بالتوجه ملاحظة الوجه على الوجه الذى ينطبق عليها فانا اذا
لاحظنا الكاتب مثلا على الوجه الذى يصير عنوانا لافراده كما فى قولك كل كاتب كذا فقد لاحظناه على ذلك الوجه بخلاف
ما اذا لاحظناه على الوجه الذى لا يصلح لذلك كما فى موضوع القضية الطبيعية وهذا هو الفرق بين العلم بوجه الشئ وعلم
الشئ بالوجه لا ما يتوهمه القاصرون من ان الفرق بينهما بالذات اذ المعلوم فى الصورتين هو الوجه فى الحقيقة لكن
فى الصورة الاولى لم يلاحظ من حيث يصلح للانطباق بخلاف الصورة الثانية وسخافة هذا الجواب غير خفى على ما علمت
من قبل اذ يلزم عليه ان لا يكون علم الشئ بوجه من اقسام العلم به كما لا يخفى فالصواب فى الاجابة عن هذا الايراد
ان يقال ان الحصول فى الذهن بالذات انما يجب فى المعلومية بالذات فما يكون حاصلا فى الذهن بالذات يجب
ان يكون معلوما بالذات وما يكون حاصلا بالعرض يكون معلوما بالعرض وفى علم الشئ بالوجه ذو الوجه معلوم بالعرض لكونه
حاصلا بالعرض ومنها ان العرضى كالكاتب مثلاً لو كان مغائرا للانسان فى الماهية والجعل فى الخارج لم يكن عينه فيه فلا يصح
ان يقال احدهما عين الآخر فيه على ما يقتضيه حمل المواطاة ولو كان بينهما نظير ما فى القطن والثلج من العلاقة والارتباط

لاستقام ذلك ان الحكم باتحادهما في متعلق ما لا بان احدهما هو عين الآخر الا ترى انه لا يصح ان يقال القطن والثلج متحدان بالمحمول ولا يصح ان يقال احدهما عين الآخر واجاب عنه المحقق بان حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد اعم من ان يكون الاتحاد بالذات او بالعرض الا ترى انه قال في التجريد بعد ذكر اقسام الوحدة والهو هو على هذا النحو فقد صرح بان مفهوم القضية مطلق الاتحاد وقد عبر المحقق عن اقسام الوحدة المقارنة للمغايرة بالحمل كقولهم القطن هو الثلج في عارض البياض نعم التعارف خصص الحمل ببعض اقسام الاتحاد وجعل الحمل في العرضيات بمعنى آخر لم نقل به اذ ما نقول به هو ان مصداق الحمل مختلف لا معناه اذ من البين ان مناط الحمل ومعناه غير مختلف في المواد واورد عليه بانه لما ادعى ان العرضي مغاير للشيء بحسب الهيئة والجعل اعترض عليه بانه لو كان كذلك لم يصح ان يقال مثلا الانسان كاتب ذكر في معرض الجواب ان حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد اعم من ان يكون بالذات اي الاتحاد في ذاتي الطرفين او بالعرض اي في متعلقيهما كما يقال القطن ثلج في البياض وذلك انما يفيد لو كان الحكم في مثل قولك الانسان كاتب باتحادهما في متعلق لهما وليس كذلك ضرورة ان الحكم باتحادهما انفسهما ولو كانا متغائرين بحسب الجعل لم يصح الحكم باتحادهما في ذاتيهما والتحقيق ان العرضيات المحمولة انما وجودها في الخارج بمعنى ان معروضاتها مصححة لانتزاعها فالوجود بالذات انما هو لمعروضاتها لكن العقل حين لحاظها ولحاظ معروضاتها وجود معروضاتها اليها بالعرض بمعنى ان معروضاتها مصححة لانتزاعها وبعد الانتزاع يكون لها وجود في الذهن بالذات لكنه ينسب الى معروضاتها من حيث ان مصداقها ومطابق حملها في الواقع معروضاتها فاذا وجد زيد في الخارج وقام به السواد كان الاسود موجودا في الخارج بالعرض بمعنى ان وجود معروضه وهو زيد القائم به السواد ينسب اليه بالعرض من حيث ان معروضه مطابق لحمله ومنشأ لانتزاعه واذا وجد مفهوم الاسود في الذهن كان الوجود الذهني بالذات لمفهوم الاسود لكنه ان جعل مرآة لملاحظة زيد ينسب هذا الوجود الذهني بالعرض الى زيد بمعنى ان ما صدق عليه الاسود الحاصل في الذهن في الواقع هو زيد فبين المعروض والعرضي تعاكس في الوجودين فتوهم ان المعروض والعرضي متحدان بالذات جعلا ووجودا فاسد فلو كان كذلك لامتنع بقاء المعروض مع زوال العارض نعم التنظير باتحاد المعروض والعرضي باتحاد القطن والثلج في عارض البياض ليس بشيء لانه اتحاد بالمحمول واتحاد المعروض مع العرضي مناط الحمل المواطاتي والفرق بينهما اظهر من ان يخفى **قوله** اذ لا حاجة الى التخصيص آه هذا منتحل عما قال المحقق الدواني في شرح التهذيب انه لا حاجة الى التخصيص بالحصولي او الحادث منه كما خصصه بعضهم نظرا الى ان الانقسام الى البديهة والنظرية انما يجري فيهما فان الانقسام يجري في المطلق وان لم يجر في كل نوع منه انه تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية مع ان التعميم انسب بقواعد الفن قال

بعض المدققين تحقيقه ان المطلق يوخذ على وجهين الاول ان يوخذ من حيث هو ولا يلاحظ معه الاطلاق وح لصح اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها ذاتاً ووجوداً وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاره وهو موضوع القضية المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الجزئية الموجبة وسالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئية والثاني ان يوخذ من حيث انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق وح لا يصح اسناد احكام الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفار جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبعية فالعلم الذي هو مورد القسمة هو المطلق على الوجه الاول فالانقسام الى البديهية والنظرية وما يلزم من الانحصار فيهما يجريان في نفس العلم من حيث هو لا من حيث الاطلاق وان كانا من احكام المجهول الحادث وفي هذا التحقيق كلام من وجوه منها ان الفرق بين موضوع المهملة وموضوع الطبعية بالنحو الذي ذكره غريب يرده ضرورة ان موضوع الطبعية هي المهية من حيث الاطلاق وهي من المعقولات الثانية ولا وجود لها في الخارج اصلا فلا يتحقق بتحقق فرد ولا بتحقق جميع الافراد ومنها ان موضوع الطبعية لو كان موجوداً بوجود فرد لكانت الطبعية قضية خارجية مع انهم قد صرحوا بخلافه ومنها ان المراد بانتفاء اما الانتفار راساً او الانتفار في الجملة فان كان المراد الانتفار راساً اے انتفار جميع انحاء التحقق فلا شك انه لا ينتفي المطلق بالمعنى الثاني بهذا المعنے بانتفار فرد فان سلب نحو من تحققه لا يستلزم سلب جميع انحائه وان كان المراد الانتفار في الجملة فالمطلق بالمعنى الاول والثاني تساويان في ذلك قال الاستاذ العلامة ابي ده معنے تحقق الطبعية بتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن عنه الطبعية ويصفها بالاطلاق بخلاف موضوع المهملة فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة بعين وجوده ووجد منشار انتزاع موضوع الطبعية فانه يكون موجوداً في الذهن بوجود متمايز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد فهو يتحقق بتحقق فرد بمعنے انه ينتزع عن الفرد المتحقق ولا ينتفي بانتفائه لان انتفائه ليس ارتفاعا لوجود الشئ المطلق الذي هو موضوع الطبعية نعم لما كان الفرد منشار لانتزاعه فلو انتفت جميع الافراد لا يكون له منشار انتزاع اصلا فينتفے بانتفار جميع الافراد وقد اندفع بهذا التحقيق الايرادات بحذافيرها اما الاول والثاني فلان معنے تحقق موضوع الطبعية بتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد حتى ينافي كونه ماخوذاً من حيث العموم او يستلزم وجوده في الخارج حتى يلزم كون موضوع الطبعية موجوداً في الخارج وكون القضية الطبعية خارجية واما الثالث فلان المراد بانتفار موضوع المهملة بانتفار فرد انتفائه في الجملة بانتفار فرد ولا ريب في انتفار موضوع المهملة في الجملة بانتفار فرد منه واما موضوع الطبعية

فلما كان موجوداً فی الذہن بوجود مغایر لوجود الفرد لم یکن انتفاء الفرد انتفاءً له فانما ینتفی اذا انتفت جمیع مناشی
انتزاعه اعنی جمیع الافراد وہذا الکلام وان کان فی غایة الدقة والمتانة لکن انطباقه علی مرام ذلک البعض لایخلو
عن الدقة وکما لایخفی علی اولی الفطانة بقی شیٔ آخر وہو ان الاحکام الثابتة للافراد انما تثبت للمطلق فی ضمنها
فالقسمة الی البدیہی والنظری والانحصار فیہما انما ہما بالذات للحصولی الحادث ولمطلق العلم بالعرض بمعنی ان
بعض افراده منحصر فیہما فلا یصح تقسیم المطلق الا بعد التخصیص فلا تعمیم حقیقةً فی المقسم عند من الامری الحضوری و
الحصولی القدیم تصوراً وتصدیقاً انما التعمیم فی اللفظ فقط وہو غیر مجید فعند من لا یری جریانه فی جمیع انحاء العلم التخصیص
المقسم انسب الیق کما لایخفی علی من له فہم سلیم **قوله** فان المعتبر فی مواد التقسیم آه اعلم انه قد اختار بعض المدققین
ان المعتبر فی موارد التقسیم الشیٔ المطلق لا مطلق الشیٔ وہینه الشارح فی حواشیه علی حواشی شرح المواقف بان التقسیم
احداث الکثرة فی الشیٔ الواحد الذی یمکن فیه وقوع الشرکة فلا بد ان یکون واحداً بالطبیعة وحدة مبہمة فہو فی ہذا الاعتبار
مجرد فی نفسه عن الخصوصیات والقیود والمتقسمة قابل لہا والا لم یصح اشتراکه بینہا وہذا ہو الشیٔ المطلق لا یقال اعتبار التجرید
والاطلاق ینافی الحمل والتقیید فان المقسم یجب حمله علی الاقسام لانا نقول الحمل انضمام القیود الیه باعتبار نفسه من حیث
ہو ہو مع عزل النظر عن العموم والاطلاق وکونه مقسماً یعنی صدق ہذا العنوان علیه باعتبار الاطلاق والعموم کما ان
صدق الجنس کالحیوان مثلاً علی الانواع باعتبار نفسه وصدق الجنسیة علیه باعتبار العموم والاطلاق ولم یعتبر فی
المقسم المطلق الشیٔ اعنی موضوع المہملة الشامل لجمیع الاعتبارات لانه یجوز ان یعتبر مع الاطلاق ومن حیث الخصوصیة
وعدمہا وان لا یعتبر معه شیٔ فلیس فیه بہذا الاعتبار الوحدة المبہمة التی یجب اعتبارہا فی المقسم بل ہو واحد لوحدة الشیٔ المطلق
ومتعدد بتعدد وجودات الافراد وہو فی نفسه لا واحد ولا کثیر فہو منقسم ولا منقسم باعتبار الفردین واورد علیه بعض الاعلام قد
بان ما من شیٔ الا وله وحدة کیف لا والشیٔ من حیث ہو له حقیقة بہا ہو ہو متمیزة عن اغیارہا وہو بہذا الوجه واحد نعم وحدته عامة
لا ینافی محل الکثرة الشخصیة والصنفیة والنوعیة اذا کان جنساً وفیه انه لا یلزم ان یکون لکل شیٔ وحدة وامتیاز فی جمیع
اللحاظات کیف واللحاظ ظرف الخلط والتعریة باعتبارین فمطلق الشیٔ واحد مع الواحد وکثیر مع الکثیر واذا لوحظ من حیث
ہو ہو فلیس لواحد ولا کثیر وہو وان کان متمیزاً عن الاغیار لکن قطع النظر عن الامتیاز فی ہذا اللحاظ الذی ہو ظرف
الخلط والتعریة باعتبارین نعم یرد ان الشیٔ المطلق لا یحتمل احکام الخصوص فکیف یصح تقییده بضم القیود وکیف یکون محلاً
للتقییدات وما قال الشارح فی جوابه ان الحمل انضمام القیود آه غیر واف فان الشیٔ المطلق علی ہذا یصیر مطلق الشیٔ و
لم یبق شیئاً مطلقاً کما لایخفی والحق ان العموم والاطلاق والاشتراک عبارة عن التقرر بتقررات عدیدة والتشخص بتشخصات

متكثرة فهي مع وحدتها المبهمة كثيرة بالكثرة الشخصية ومعنى عمومها واطلاقها واشتراكها انها ليست مقصورة على تعين ولا مربوطة على خصوصية نعم القصر على تشخص والحصر على تعين ينافي هذه الاوصاف واما كون الشيء متشخصا بتشخصات كثيرة ومتعينا بتعينات غير محصورة فهو ليس بمناف للاطلاق بل هذا هو معنى العموم والاطلاق والاشتراك لكن هذا لا يصح على ما ذهب اليه الشارح تبعا لبعض المدققين من ان الاطلاق والعموم وغيرهما من المعقولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها ذهنيات فلا يمكن ان يكون موضوعاتها موجودة في الاعيان الا في ضمن الاشخاص فتامل ولا تزل **قوله** قلت لو سلم آه يعني انا لا نسلم ان المقسم هو الشيء المطلق بل المقسم انما هو مطلق الشيء فان التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الى امر واحد ليحصل اقسام متباينة كتقسيم الحيوان الى الانسان والفرس فانه لا يحصل الا بضم الناطق والصاهل الى الحيوان من حيث هو دون الحيوان من حيث العموم ولو سلم ان المقسم الشيء المطلق لا مطلق الشيء كما زعمه المتعرض لكن قد يذكر في المقسم جنس المقسم ويكون المقسم بالحقيقة نوعه وهو ههنا العلم الحصولي او الحصولي الحادث فيؤخذ ذلك الجنس لا بشرط شيء اي مطلق الشيء حتى يصح اسناد احكام نوعه اليه اما ذلك النوع وهو المقسم بالحقيقة فهو ماخوذ من حيث العموم والاطلاق كما هو المعتبر ولا يخفى انه مناقض لما قال الشارح في حواشيه على حواشي شرح المواقف على ما سبق من نقل كلامه لما قال في حواشيه على حواشي شرح التهذيب ان التحقيق ان المعتبر في موارد التقسيم هو الشيء المطلق لا مطلق الشيء كما هو المشهور فان المقسم لا بد ان يكون متحدا بالطبيعة لان القسمة احداث الكثرة في الواحد المبهم فيجب ان يؤخذ من حيث العموم والاطلاق لان الوحدة المبهمة معتبرة فيه هذا فيما لم يكن مجموع القسمين اخلاقي احدهما كما نحن فيه فلا ينتقض بما ينقسم الى الواحد والكثير والحادث والقديم واما مطلق الشيء فلا يعتبر فيه شيء من الوحدة والكثرة وسلبهما بل هو مشتمل على جميع الاعتبارات فهو واحد بالوحدة المبهمة التي للشيء المطلق وكثير بكثرة الافراد ومسلوب عنه الوحدة والكثرة في مرتبة المقتضى سائر المراتب هذا كلامه فانظر الى الشارح كيف يتهافت في اقواله ولا يبالي بتناقض مقاله **قال** المص والحق انه من اجلى البديهيات آه قال بعض الشراح اختلفوا في العلم فقيل انه بديهي وقيل نظري ممكن الكسب وقيل متعسر وهذا النزاع في غير موضع فان العلم اما ان يراد به المعنى المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بدانستن او نفس ما ذكره المص من الحاضر عند المدرك باي معنى اخذته بديهي اولى يعلمه البله والصبيان لا يناسب ان يكون محلا لاختلافهم بالبداهة والنظرية واما ان يكون مرادهم مصداق هذين المفهومين فهو غير متعين لعدم نفي الواجب نفس حقيقته كيف يذهب احد الى انه بديهي وفي الممكن في الحضوري نفس ذاته كيف يحكم ببداهته وفي الحصولي الصورة الحاصلة قد تكون بديهية وقد تكون نظرية كيف يحكم عليها بالبداهة مطلقا او بالنظرية كك ثم قيل في الممكن بغير ذاته وصفاته انه من مقولة الانفعال اعني قبول النفس

للصورة او هو انتشار الانكشاف عند البحث وقيل انه من مقولة الاضافة اعني نسبة التعلق بين العالم والمعلوم ثم ما دام لم يتعين مورد النزاع لا يليق النزاع بشأن العقلاء ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة الا في المفهومين المذكورين وهما من البديهيات الاولية كما عرفت فهذا النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يجعل النزاع لفظيا فمن قال ببداهته ذهب الى المصدري ومفهوم الحاضر عند المدرك ومن قال بنظريته ذهب الى المصداق ولا يخفى انه بعيد عن شأن المحصلين هذا هو الكلام على المتنازعين واما على المص فهو انه ما ذا اراد بمرجع الضمير في قوله انه من اجلى البديهيات اما نفس مفهوم العلم بالمعنى المصدري او نفس مفهوم الحاضر عند المدرك فكلامه حق لكن قوله تنقيح حقيقته عسير لا يلائمه فان المعاني الانتزاعية حقيقتها ما يحصل في الذهن دون غيره كما تقرر عندهم وان اراد مصداقه فلم يتعين بعد كما ذكرنا فان قلت قد تعين مصداق الحاضر عند المدرك عند المص كما سياتي من ان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية قلت ان الحكم على شيء لم يثبت بعد لا يليق بشأن العاقل على ان جعله من اجلى البديهيات مع وقوع الاختلاف الكثير في ذلك بعيد من ان رجوع الضمير الى بعض افراد الكلي الذي قصد عمومه بعيد عن العبارة والحق ان معنى كلام المص انه اي العلم بالمعنى المصدري من اجلى البديهيات من حيث المفهوم كالنور والسرور نعم تنقيح حقيقته اي مصداقه ومنشأ انتزاعه عسير فان الحقيقة قد تطلق على المصداق والافراد ايض ولا شبهة في تعسره اما في الواجب فقد عرفت ان مصداق هذا المفهوم نفس ذات الحق وقيل الصور القائمة بالباري تعالى فقد عرفت حال تعسره واما في الممكن فقيل الصورة الحاصلة وقيل قبول النفس لتلك الصورة وقيل التعلق بين العالم والمعلوم وعلى تقدير الصورة الحاصلة اما ان يكون حصول نفس المعلوم او مثاله ولم يتضح بعد هذا كلامه ولا يخفى ان هذا الكلام مع هذا التطويل خال عن المحصول والتحصيل اما قوله ان هذا النزاع في غير موضعه آه فلان النزاع المذكور غير متوقف على تعيين حقيقة العلم بانها ما هي وانها من اية مقولة هي بل انما يتوقف هذا النزاع على كونه حقيقة واحدة فعلى تقدير كون علم الممكنات حقيقة واحدة يمكن النزاع بان تلك الحقيقة لما بديهية التصور او نظرية نعم لا يتصور هذا النزاع على تقدير كون العلم حقائق متخالفة كما هو مذهب من يقول ان العلم هي الصورة الحاصلة المتحدة مع ذي الصورة فان المعلوم ليس حقيقة واحدة حتى يتصف بالبداهة او بالنظرية بل حقيقة بعض الصور بديهية وحقيقة بعضها نظرية فلا يصح الحكم ببداهته حقيقته او نظريتها مطلقاً بقي الكلام في علم الواجب سبحانه وفي العلم الحضوري فان قيل ان العلم حقيقة واحدة مشتركة بين علم الواجب سبحانه وعلم الممكنات كما هو راي عامة المتكلمين فيتصور فيه النزاع ايض في ان تلك الحقيقة بديهية او نظرية ولا توقف له على تحقيق انه من اي

مقولة نعم على مذهب من يقول بجوزيهما عين المعلوم لايتصور النزاع فی بداهتهما ونظريتهما لان علم الواجب سبحانه اجل من ان يتصف بالبداهة والنظرية واما العلم الحضوری فلما كان عين المعلوم لم يمكن النزاع فيه ايضا بالبداهة والنظرية فالقول بكون هذا النزاع باطلا من اول الامر لايصح الا على مذهب من يری ان العلم هو عين المعلوم حقيقة كذا افيد وقوله ويمكن ان يجعل النزاع لفظيا آه لايصح على مذهب من يری ان العلم متحد مع المعلوم اذ لايسع له ان يقول بكون العلم نظريا مطلقا او بديهيا مطلقا ضرورة ان العلم على رأيه لايمكن ان يكون حقيقة واحدة فكيف يحكم عليه بالبداهة او النظرية بل انما يصح على رای من يقول انه حقيقة واحدة وعلى رأيه يمكن كون النزاع معنويا ايضا فلا حاجة على مذهبه الی جعل النزاع لفظيا وقوله فان المعانی الانتزاعية آه ليس بشیء فان كون المعنی انتزاعيا لايستلزم البداهة لان ما يحصل فی ذهننا من معناه وان كان بديهيا لكن يجوز ان يكون كنهه انتزاعيا آخر لايقدر العقل على انتزاعه الا بان ينتزع اولا ذاتياته او عرضياته فيحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المفهوم مما له علاقة معه بحيث يصح انتزاعه عنه ولا بعد فيه اصلا كما صرح به المحقق الدوانی فی الحاشية القديمة وقوله على ان جعله آه ليس بشیء لان كثرة الاختلاف فيه لايستلزم كونه نظريا لان البديهی قد يكون خفيا لخفاء فی تصورات الاطراف او لفقد اسباب المقتضية لالتفات العقل اليها او لعدم الالف والاعتياد بها ولذا تتفاوت البديهيات جلاءً وخفاءً الا تری ان الواحد نصف الاثنين اظهر وابين من الحكم لحاجة الممكن الی المؤثر لان العقل الی مألوفه اميل وله متی ورد عليه اقبل وقوله والحق آه وان كان غير بعيد بل لعله هو التحقيق لكن يرد عليه ان كلام المصنف يدل صريحا على انه اختار مذهب من يقول ببداهة العلم الذی تختلف فی بداهته ونظريته وظاهر ان الخلاف المذكور ليس فی المعنی المصدری ولا فی نفس مفهوم الحاضر عند المدرك اذ لم يذهب احد الی كونه نظريا على انه لا حاجة الی اقامة الدليل على بداهته وقال بعض ناظری كلام المصنف ان العلم متصور بعنوان الحاضر عند المدرك ونحوه فالذاهبون الی البداهة ذهبوا الی انه لاحقيقة له سوی هذا المفهوم والذاهبون الی النظرية ذهبوا الی ان حقيقته غيره وهذا المفهوم عنوان له فالمصنف حكم اولا بان العلم بهذا المعنی من اجلی البديهيات ثم حكم بان تنقيح ان حقيقته هو هذا المفهوم او ان حقيقته غيره وهذا المفهوم عنوان له عسير جدا وفيه ان الذاهبين الی بداهة العلم لايذهبون الی انه لاحقيقة له سوی هذا المفهوم البديهی التصور اذ لا معنی لكونه نظريا اصلا وايضا مذهب المصنف ان مصداق هذا المفهوم هی الحالة الادراكية كما سيتحقق فيما بعد فمحصل كلامه على ان العلم ليس له حقيقة اخری سوی هذا المفهوم ليس له معنی فافهم **قوله** هذا هو المختار عند المحققين قال الامام الرازی تعريفات العلم لاتخلو عن خلل لانه بديهية قد بلغت فی الظهور الی حيث يمتنع تعريفه بشیء اجلی منه وقال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات اعلم ان العلماء قد اختلفوا

فی ماہیۃ الادراک اختلافا عظیما وطولوا الکلام فیہا لاالخفائہا بل لشدۃ وضوحہا وقال فی التجرید لایحد العلم لانہ بدیہی التصور والتحدید انما یکون للکسبی وماذکروہ فی معرض التعریف تعریف لہ بحسب اللفظ والاشیاء البدیہیۃ قد تعرف بحسب اللفظ ۞

قولہ وانما اختفی جوہر ذاتہ آہ بیانہ علی طبق مذاق الشارح ان العلم عبارۃ عن نفس الوجود المجرد القائم بذاتہ وہو نفس الوجود الخاص للقدوس الحق وکما ان وجود الممکن عین وجود الواجب کذلک علمہ ہو علم الواجب وعلمہ تعالی نفس ذاتہ وذاتہ تعالی بکمال نوریتہ وشدۃ ظہورہ وقوۃ لمعانہ یمتنع عن ادراکہ کما یمنع شدۃ نور الشمس وقوۃ ظہورہا ابصارنا عن مشاہدتہا فشدۃ النوریۃ حجاب للعقل عن الادراک ومرجعہ قصور العقل وفتورہ عن نیلہ واکتناہہ فلا محالۃ یکون جوہر ذات العلم مختفیا عن قولنا وعقولنا لکون الحجر عن اکتناہہ **قولہ** وفیہ نظر آہ محصلہ ان العلم مندرج تحت واحد من المقولات والمقولۃ عبارۃ عن الجنس العالی فیکون لہ فصل فیکون لہ حد موصل الی تصورہ بالکنہ فیکون نظریا مکتسبا من الحد فکیف یکون تصورہ بدیہیا ولایخفی انہ مبنی علی ما اختارہ بعض المدققین تبعا لصاحب المواقف والسید المحقق قدہ ان فی الحد التام یصیر المفصل مرآۃ للمجمل ولایحصل صورۃ اجمالیۃ فعلم الحد علم بکنہ الشئی وعلم المحدود وعلم الشئی بالکنہ وفیہ ان الحد التام من اقسام التعریف الحقیقی فیجب فیہ تحصیل صورۃ غیر حاصلۃ وعلی ہذا لاتحصل من الکسب الا المرآتیۃ واما علی ما ہو المشہور من ان الصورۃ التفصیلیۃ کاسبۃ للاجمالیۃ فلا یلزم من ثبوت الحد النظریۃ لجواز حصول المجمل بلا واسطۃ المفصل بان تحصل الحدود فعۃ ثم تحصیل المحدود وکذلک وما قال بعض ناظری کلام المص ان العلم الجزئی داخل تحت المقولۃ لامطلق العلم فلا یخفی فسادہ لان مطلق العلم لہ حقیقۃ محصلۃ البتۃ فلا بد وان یندرج تحت مقولۃ من المقولات علی ان کون العلم الجزئی مندرجا تحت مقولۃ لایتصور الا اذا کان مطلق العلم مندرجا فی تلک المقولۃ مع انہ ان سلم ما ذکر فغیر نافع اصلا لان العلم الجزئی علی تقدیر اندراجہ تحت مقولۃ یکون مکتسبا من الحد مع ان القائلین ببداہۃ العلم قائلون ببداہتہ ایضا **قولہ** الا ان یقال آہ یعنی انہ کما یصدق الجوہر علی فصول الجواہر فانہ انما یصدق علیہا صدق اللوازم علی الملزومات لاصدق الذاتیات علی الذات لان الفصول بسائط کذلک یجوز ان یکون العلم بسیطا ویصدق علیہ الکیف صدق اللوازم لاصدق الذاتیات فلا یکون الکیف جنسا لہ فلا یکون لہ فصل فلا یکون لہ حد وجنسیۃ المقولات انما ہی بالقیاس الی المرکبات التی تحتہا قال فی الحاشیۃ ہذا القول سخیف لانہ علی تقدیر بساطتہ لایصدق الکیف الذی ہو جنس عال لانحتہ علیہ صدقا عرضیا لان العلم لیس فصلا مقسما للکیف فی شئی من الحقائق المتحصلۃ فما یصدق علیہ الکیف صدق الجنس علی الفصول المقسمۃ ولیس معروضا لنفس الکیف ایضا لان القضاۃ صرح اما ان یکون

انتزاعیا وہو باطل لان الجنس العالی للحقایق الموجودۃ لایکون امرًا انتزاعیا وانضمامیا فاما ان ینضم الیہ من غیر ان یصیر نوعا متحصلا بالفصل فیلزم وجود الجنس بالخارج بدون النوع او یصیر نوعا اولا ثم یعرض لہ الکیف فیکون ہہنا حقیقۃ اخری ہی من مقولۃ الکیف بالذات والعلم المعروض بہا کیف بالعرض ولاشک ان تلک الحقیقۃ مما لادخل لہا فی کون العلم مبدءًا للانکشاف فاعتبارہا مما لاطائل تحتہ ولذا لم یقل بہ احد وان ذہب ذاہب الی التسامح تشبیہا للامور الذہنیۃ بالامور العینیۃ وما قیل انہ کیف بمعنی العرض العام فلیس لشئ کما حققہ الاستاذ فی حاشیۃ الرسالۃ مع انہ لم یقل ان الکیف الذی ہو المقولۃ عرض عام فیجب علی تقدیر کونہ کیفا ان یکون من مقولۃ الکیف کالحالۃ الادراکیۃ عند القائل بہا انتہت محصل کلامہ فی الحاشیۃ ان عروض الکیف للعلم لایکون کعروض الجنس للفصل لعدم کون العلم فصلا لواحد من الانواع الحقیقیۃ ولا بنحو آخر لان عروضہ لایکون انتزاعیا لبطلان کون جنس الاعیان ککل علی تقدیر الانضمام لایکون المنضم الجنس فقط لبطلان وجود الجنس بدون الفصل ولا مع الفصل للزوم عروض حقیقۃ اخری ہی من مقولۃ الکیف ولم یثبت ولم یقل بہ احد وانت تعلم ان من یقول بکون العلم بسیطا لایقول باندراجہ تحت واحد من المقولات اصلا بل یقول انہ حقیقۃ بسیطۃ لاجنس لہا ولا فصل وقد صرح الشیخ فی قاطیغوریاس الشفاء بامکان وجود ماہیۃ لاتندرج تحت واحد من المقولات والباطل ہناک قول من قال باندراج الماہیات الامکانیۃ تحت واحد منہا وبالجملۃ یجوز ان یوجد ماہیۃ بسیطۃ لایکون لہا جنس وفصل ویصدق رسم بعض المقولات علیہ صدقا عرضیا کما ان رسم الجوہر یصدق علی فصول الجواہر مع انہا لیست بجواہر حقیقۃ والا لکان لہا فصول وتسلسل الی مالانہایۃ لہ فہی ماہیات بسیطۃ غیر مندرجۃ تحت شئ من المقولات ویصدق رسم الکیف علیہا صدقا عرضیا واذا لم یکن الکیف جنسا لکل مایصدق علیہ فیجوز ان یکون عرضا عاما للعلم فیکون عارضا للعلم عروضا انتزاعیا لان کثیرا من انواع الکیف امور انتزاعیۃ کالزوجیۃ والفردیۃ وغیرہما فعلی تقدیر کون نوع من مقولۃ الکیف انتزاعی عارضا لحقیقۃ العلم لایلزم محذور اصلا وایضا عدم العلم لیس دلیلا للعدم فی نفس الامر فلابد من اقامۃ الدلیل علی عدم کون العلم فصلا ولعلک تتفطن بما ذکرنا ان کلام الشارح فی الحاشیۃ مبنی علی ان المقولات اجناس لکل مایندرج تحتہا وہو مع کونہ مخالفا لما علیہ الشیخ واشباعہ التفوہ بہ سفسطۃ عند الامام الرازی القائل ببداہۃ حقیقۃ العلم فانہم والذات الی التسامح المحقق الدوانی زعما منہ ان المقولات عندہم من اقسام الموجود الخارجی والصورۃ العلمیۃ لیست منہا فلا تندرج تحتہا فلا تکون کیفا حقیقۃ بل انما شبہ بالکیف باعتبار التقوم بالموضوع وعدم اقتضاء القسمۃ والنسبۃ لذاتہ فاطلاق الکیف علیہا لیس الا لمشابہتہا للکیفیات الخارجیۃ وسیجئ الکلام فی تنقیحہ ان شاء اللہ

تعالیٰ والعلامۃ الخفری زعم ان الکیف یطلق علی معنیین احدہما ماہیۃ من شان وجودہا فی الاعیان ان یکون فی موضوع وغیر مقتضیۃ للقسمۃ والنسبۃ وثانیہما عرض لا یقتضی القسمۃ والنسبۃ والمقولۃ ہو المعنی الاول والصادق علی العلم المعنی الثانی وہو عرض عام یعرض المقولات کلہا فی الذہن ویمتنع منہا فی الخارج وہذا ماخوذ عما قال المحقق الدوانی فی الحاشیۃ الجدیدۃ انہ یحتمل ان یکون المراد بالعرض الماخوذ فی التعریف ما ہو عرض باعتبار الوجود الخارجی فجعلہا کیفا علی سبیل التشبیہ ویحتمل ان یکون العرض المذکور اعم فیکون الحکم تبائن المقولات مخصوصا بالمقولات المندرجۃ تحت ما ہو عرض باعتبار الوجود الخارجی فتکون الصورۃ الذہنیۃ کیفا بہذا المعنی حقیقۃً ولا ینافی ذلک ان یکون جوہرًا او من مقولۃ اخری اذ علی ہذا الاحتمال لا تبائن بین الکیف باعتبار الوجود الذہنی والمقولات المندرجۃ تحت ما ہو عرض باعتبار الوجود الخارجی اذ محصلہ ان ارید بالکیف ماہیۃ حقہا فی الوجود الخارجی ان یکون فی موضوع وغیر مقتضیۃ للقسمۃ والنسبۃ فہو بہذا المعنی جنس من امہات الاجناس کما ان الجوہر بالمعنی المذکور جنس عال فیہما باعتبار ہذین المعنیین لا یصدقان علی شیء فی شیء من الظروف خارجیۃً کانت او ذہنیۃ وان ارید عرض موجود بالفعل فی موضوع بحیث لا یکون مقتضیا للقسمۃ والنسبۃ فہو بہذا المعنی عرض عام لجمیع المقولات فی الذہن فلا تمانع بینہ وبین الجوہر وکذا بینہ وبین ماہیات بواقی الاعراض واعترض علیہ استاد الشارح فی شرح الرسالۃ القطبیۃ بوجہین الاول انا لا نسلم ان القوم یطلقون الکیف علی ہذین المعنیین واجاب عنہ بعض الاعاظم قدہ بان الاطلاق المذکور ماخوذ من کلام الشیخ فی عیون الحکمۃ فانہ صرح فیہا بان للعرض معنیین احدہما ماہیۃ اذا وجدت فی الخارج تکون فی موضوع والآخر الموجود بالفعل فی موضوع والمعنی الاول ہو المنافی للجوہر دون الثانی فالظاہر ان المقولات المنافیۃ اقسام للمعنی المنافی للجوہر دون الثانی والشیخ صرح بان العلم عرض بالمعنی الثانی دون الاول فعلم انہ غیر مندرج تحت الکیف المقولۃ ثم قدوجد فی کلماتہم بعد تعریف العرض بالمعنی الثانی تقسیمہ الی الکیف وغیرہ فلزم فی الکیف وفی سائر قسیماتہا اصطلاحین ویکون اقسام المعنی الاول مقولات دون الثانی والکیف مخصوص بکونہ عاما من الکیف المقولۃ بخلاف الاقسام الآخر فانہا اخص من المقولات ضرورۃ انہا لا تصدق علی الصور الذہنیۃ المندرجۃ تحتہا فتامل والثانی انہ یشکل بالصورۃ الجزئیۃ الحاصلۃ من الاضافۃ المخصوصۃ والمقدار المشخص واجاب عنہ بعض الاعلام قدہ بان اقتضاء القسمۃ الماخوذۃ فی رسم الکم وجودًا وفی رسم الکیف عدمًا ہو اقتضاؤہا للقسمۃ فی المحل بمعنی ان المحل ینقسم بانقسامہ ولیست الصورۃ الحاصلۃ من المقدار المشخص من ہذا القبیل لان الحاسۃ لا تنقسم بانقسامہا والنسبۃ الماخوذۃ فی رسم

الاضافة وجوداً وفي رسم الكيف حداً كون العرض بحيث لا يعرض لموضوع الاول بعرض عرض آخر لموضوع آخر يكون كل منهما مقولاً على موضوعه بمقايسته الى موضوع الآخر وهذه النسبة منتفية في الصورة الذهنية للاضافة اذ هما يعرضان لموضوع هو الذهن من حيث هما تعقلان معاً وانت تعلم ان الصورة الحاصلة من المقدار المتشخص حالة في القوة الجسمانية حلول السريان فلا محالة تنقسم الحاسة بانقسامها فقوله لان الحاسة لا تنقسم بانقسامها مم بل غير صحيح لان الحاسة لما كانت مادية فهي لا محالة قابلة للانقسام الى الاجزاء المقدارية ولما كان حلول الصورة المتشخصة المقدارية فيها حلول السريان ولا بد فيه من انقسام المحل بانقسام الحال تنقسم الحاسة بانقسامها قطعاً ولا ريب في ان تحقق مطلق النسبة مناف للكيف سواء كانت نسبة متكررة او لا فمفهوم الاضافة لا يصدق عليها الكيف اصلاً كما لا يخفى على من له فهم سليم فنفي النسبة المتكررة من الاضافة الحاصلة في الذهن لا يجدي نفعاً فتامل **قوله** او يقال آه هذا مبني على ما ذهب اليه بعض المدققين وتبعه الشارح من ان العلم بكنه الشي يكون ضرورياً والعلم بالكنه يكون نظرياً فالعلم بكنه الشي لا يكون مكتسباً من الذاتيات او العرضيات بخلاف العلم بالكنه وقد عرفت ان العلم بالكنه يجوز ان يكون بديهياً لجواز ان يحصل الحد دفعةً ثم يحصل المحدود وكذا فما ذكره الشارح غير موجه **قوله** والحق انه ليس كيفياً آه اقحام هذا الكلام في هذا المقام غير مناسب اذ العلم على هذا التقدير لا يكون بديهياً ولا نظرياً بل يكون عبارة عن الواجب سبحانه كما سيظهر من مذهبه فلا يصلح هذا الكلام جواباً عن النظر المذكور والتنبيه على ما هو الحق عنده في هذا المقام لا يخلو عن سماجة **قوله** وما قيل آه قد استدل الامام الرازي على بداهة تصور العلم بان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم به يلزم الدور وهذا انما يقوم حجة على من قال انه نظري مكتسب بالحد دون من قال انه عسير التحديد اذ لا يلزم على مذهبه من امتناع كونه مكتسباً كونه ضرورياً واما من يعترف بمعلوميته فلو اثبت امتناع حصوله بالكسب يثبت كونه ضرورياً ورد بانا لا نسلم كونه معلوماً لو اريد به المعلومية بالكنه وان اريد به المعلومية بوجه ما فمسلم لكن النزاع انما هو في ان كنه العلم بل هو ضروري او نظري ولو سلم كونه معلوماً بالكنه فمن الجائز ان يكون بالتعريف ولا دور اذ الموقوف على تصور الغير الذي هو معرف للعلم تصور حقيقة العلم وتصور الغير ليس موقوفاً على تصور حقيقة العلم بل على حصول العلم بذلك الغير وهذا هو ما اشار اليه بقوله وما قيل آه وقد وجه الشارح الدليل بوجه لا يرد عليه هذا الايراد فقال اذ حاصله آه وفيه ان ظهورية الاشياء موقوفة على حصول العلم وتعلقه بالمعلومات لا على ظهوره فلو توقف ظهوريته على الغير لا يلزم الدور وايضاً معنى قولهم ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم ان معلومية الاشياء باسرها بديهية كانت او نظرية تدرك بالعلم الحضوري او الارتسامي بسبب الصورة العلمية المتعلقة بها فلا يكون حقيقة العلم مدركة ايضاً الا بالصورة الحاصلة عنه

فی الخفل فلا یکون العلم ظاہراً بنفسہ بالمعنی الذی توہمہ الشارح **قولہ** ولانہ اظہر آہ یحتمل ان یعود الضمیر الی التسلسل ومعنی
الکلام انہ انما خص الدور بالذکر لان التسلسل اصرح واظہر فی لزوم ما بالعرض بدون ما بالذات لانہ عبارۃ عن ذہاب سلسلۃ
ما بالعرض لا الی نہایۃ فلا یتحقق ہناک ما بالذات اصلا والا یلزم انقطاع السلسلۃ وعلی ہذا یرد علیہ ان التسلسل لیس
ما بین استحالۃ من الدور اذ لم یجوز احد توقف الشئ علی نفسہ وقد جوز القائلون بقدم العالم تحقق ما بالعرض بدون ما
بالذات فلیس ظہور استحالۃ التسلسل علی حد یستحق ترک الذکر لاجل استحالتہ ویحتمل ان یعود الی الدور فالمعنی ان لزوم
تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اظہر من لزومہ فی التسلسل فان لزومہ فی التسلسل انما ہو بملاحظۃ ان مجموع السلسلۃ
الغیر المتناہیۃ کالجزء الاول من السلسلۃ ولا یخفی ما فیہ من التعسف مع ان فی الدور کما ان کل واحد ما بالعرض کذلک
ہو ما بالذات ایضا فلا یصدق علیہ انہ یتحقق فیہ ما بالعرض بدون ما بالذات ثم ان لزوم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
لیس ما بین استحالۃ من الدور الذی ہو عبارۃ عن توقف الشئ علی نفسہ فتعلیل استحالۃ الدور باستلزامہ تحقق ما
بالعرض بدون ما بالذات مما لا یخفی سخافتہ علی من لہ ادنی فہم **قولہ** ساقط قال فی الحاشیۃ لان القائل لم یقل
ان تصور الغیر موقوف علی تصور العلم حتی یرد علیہ ما اوردہ من المنع بل قال ان ظہور الغیر وانکشافہ مرتب علی تعلق
العلم بہ فلو کان العلم منکشفا وظاہرا بتعلق الغیر یلزم الدور والفرق بین الامرین ظاہر الا ان یقال ہذا خروج عما فیہ
الکلام اذ المتنازع فیہ ان حقیقۃ الکلیۃ ہل ہی مکتسبۃ او بدیہیۃ لا فی کونہ مبدء الانکشاف انتہت لا یخفی علی المتامل انہ
لا یلزم علی تقدیر کون حقیقۃ العلم نظریۃ ان یکون حقیقۃ ظاہرۃ بتعلق الغیر بل انما یلزم ان یکون حقیقۃ ظاہرۃ ومنکشفۃ
بتعلق فرد من افرادہا بہا بعد تعلق فرد من افرادہا بغیرہا فان قیل المراد بالغیر فرد من افرادہا فحقیقۃ العلم علی تقدیر
کونہا نظریۃ انما تکون ظاہرۃ ومنکشفۃ بتعلق الغیر ای فرد من افرادہا یقال ہذا مسلم لکن لا یلزم من ذلک الدور
اذ انکشاف حقیقۃ العلم موقوف علی تعلق فرد من افرادہا بہا من دون عکس اذ انکشاف فرد من افرادہا لا یتوقف
علی تعلق نفس حقیقۃ الکلیۃ بذلک الفرد بل ہو منکشف اما بنفسہ لکون العلم بہ حضوریا او ہو منکشف بتعلق فرد آخر من
افراد العلم بہ لا بتعلق نفس حقیقۃ بالکلیۃ وبہذا ظہر ان قولہ فی الحاشیۃ الا ان یقال آہ فی غایۃ الانحاد ولا وجہ لتعمیم التعمیم
اصلا لان التوجیہ الذی ذکرہ انما یتم لو کان الکلام فی کون العلم مبدء الانکشاف ولیس الکلام فیہ بل الکلام فی
کون حقیقۃ بدیہیۃ او نظریۃ ولا یلزم علی تقدیر کونہا نظریۃ شئ من الدور والتسلسل فافہم **قولہ** لکنا قد نشرح آہ قال فی
الحاشیۃ انما یتبین معناہ بتقسیم ومثال اما التقسیم فہو تمیزہ عما یلتبس کتمیزہ بالجزم عن الظن والشک والوہم وبالمطابقۃ
عن الجہل وبالثابت عن التقلید وہو ظاہر واما المثال فہو ان ادراک البصیرۃ یشبہ بادراک الباصرۃ اذ لا معنی للابصار

لا انطباع مثال المبصر في الباصرة كانطباع الصورة في المرآة لكن العقل مرآة للمعقولات فالعلم عبارة عن صور المعقولات المرتسمة في العقل فالتقسيم يقطع العلم عن مظان الاشتباه فيفهمك حقيقة العلم كما نقل عن الامام حجة الاسلام قال المحقق التفتازاني ليس المراد بالمثال ما هو جزئي من جزئياته على ما فهمه البعض انتهت اعلم ان صاحب المستصفى بين المثال بما يدل على ان المراد به المشبه به اذ محصل كلامه على ما لخصه المحققون ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة لكن العلم عبارة عن انطباع صور المعقولات في العقل فالنفس بمنزلة حديدة المرآة وغريزتها التي بها تهيأها لقبول الصور اعني العقل بمنزلة صقالتها وشارح المختصر حمل المثال على جزئي من جزئيات العلم حيث مثله باعتقاد ان الواحد نصف الاثنين وتبعه الشارح و الحق ان مراد الامام الغزالي من المثال ما يعم المشبه به وواحد من الجزئيات والا لم يصح القول بمعرفته بالقسمة والمثال اذ التمثيل ايضا من طرق المعرفة فمناقشة العلامة التفتازاني في شرح الشرح ليس على ما ينبغي **قوله** واما الاسمي آه اعلم انه قال الامام الغزالي في المستصفى ربما يعسر تحديده الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك عسير في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية كرائحة المسك وطعم العسل واذا عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد الادراكات اعجز ولكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال انتهى واعترض عليه صاحب الاحكام بانه قال لا سبيل الى تحديده وطريق معرفته انما هي القسمة والمثال وهو غير سديد فان القسمة ان لم تكن مفيدة لتمييز عما سواه فليست بمعرفة وان كانت مميزة له عما عداه فلا معنى للتحديد بالرسم الا هذا وبالجملة قد نفى عنه التحديد واثبت له التعريف بوجه مخصوص فذلك الوجه ان لم يفد تميزا لم يكن تعريفا وان افاده كان حدا رسميا ولا يخفى ان كلام الامام الغزالي صريح في ان مقصوده عسر الحد الحقيقي المقابل للرسمي ولا شبهة في الاختصاص بعسره بتحديد العلم بل هو متحقق في اكثر الاشياء كما صرح به فلعل الوجه في احقية العلم بهذا العسر ما فيه من اختلاف الدار فاعتراض صاحب الاحكام ساقط لان ثبوت الحد الرسمي وسهولته لا ينافي عسر الحد الحقيقي بكذا قال السيد المحقق قده في حواشي شرح مختصر الاصول وشارح المختصر بعد ما حمل كلام الامام الغزالي على انه نفى عنه التعريف مطلقا واثبت له طريق معرفته وجه اعتراض الآمدي بان الطريق المذكور ان افاد تميزا كان تعريفا والا لم يكن طريقا الى معرفته واجاب بان افادته لتمييز لا يستلزم كونه صالحا للتعريف فان الشيء قد يعلم بتقسيم يخرجه بان يؤخذ مقسم له ذاتيا كان او عرضيا ويميز بعضه عن بعض بامور متمائزة ويكون احد اقسامه ذلك الشيء فيعرف باعتبار الشامل والمميز ويجعل له اسم وقد يتميز ايضا عن غيره بمثال جزئي ولا يعرف على تقديري اخراجه بالقسمة وامتيازه بالمثال لازم بين الثبوت له في جميع افراده بين الانتفاء عما عداه ولا يصلح للتعريف لازم الا

اذا كان كذلك فجاز ان يكون شئ طريقاً الى معرفة شئ آخر ولا يكون معرفاً لانتفاء شرائطه وبالجملة الرسم لا يكون الا بلازم بين الثبوت لافراد المرسوم وبين الانتفاء عن غيرها والعلم لازم له كذلك اذ لا نعلم المطابق وغيره بضابطة كما نعلم الانسان وغيره وبهذا اندفع ما توهمه الآمدي من المنافاة بين يسر معرفته بالقسمة والمثال وعسر التعريف واعترض عليه بوجهين الاول ما قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح بما محصله ان كون اللازم بيناً غير لازم للرسم وكذا العلم بالاختصاص بل القدر الضروري الاختصاص والشمول وفيه انهم قد صرحوا ان التعريف الرسمي تخصيص من بين اللوازم باللازم الظاهر فوجوب كون اللازم بيناً في الرسم من مذهبهم نعم كثير من اللوازم لا يوجد فيه هذا الشرط وما هو الا من الاضطرار فانهم لما لم يجدوا لازماً بيناً لشئ واراد وان يرسموه فاستعملوا في رسمه ما سنح لهم من اللوازم وهذا لا ينافي ما قال شارح المختصر من عسر رسم العلم المرعي فيه الشرائط الواجبة الرعاية والثاني ما قال السيد المحقق ان جواب شارح المختصر يخالف ما هو المشهور من ان القسمة الحقيقية لانطوائها على المشترك وعلى ما به تمايز اقسامه تشتمل على تعريفات اقسامها وان المثال مآلاً الى تعريف رسمي وان المعتبر في اللازم اختصاصه وشموله لا العلم بذلك نعم لا بد من كونه بحيث ينتقل الذهن منه الى الملزوم والا لم يكن معرفاً له ولا طريقاً الى معرفته الا ان الانتقال اذا لم يكن على وجه الاكتساب كان موصلاً الى معرفته ولم يكن معرفاً له كما في الانتقال عن تصور الماهيات الى لوازمها البينة لكنه خلاف ظاهر الحال في القسمة والمثال ع العلم من هذا القبيل اي يعلم بتقسيم يخرجه ويميزه عن غيره في مثال جزئي ولم يعرف له لازم كذلك لان التباسه انما هو بالادراكات لا بغيره من الصفات النفسية ونحن نعرفه باعتبار الجزم الذي به يتميز عن الشك والظن وبالمطابقة التي بها يتميز عن الجهل المركب والموجب الذي يميزه عن تقليد المصيب فاذا قسمنا الاعتقاد المرادف للتصديق بملاحظة هذه الصفات خرج العلم بالمعنى الاخص كذلك نعلم ان اعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين كذلك اي تجتمع له هذه الصفات وعلم وليس غيره فقد تميز لنا بذلك المعنى في هذا المثال ع لا نعلم له في شئ من الحالتين لازماً صالحاً لتعريفه به اذ ليس مجموع هذه الامور لازماً بيناً كما ذكرنا لانا لا نعلم المطابق وغيره من الصفات او غير المطابق او الضابط ضرورة اي علماً ضرورياً اذ لو علم الكل على هذا الوجه لم يحصل الجهل لاحد من العقلاء لتميزه بذلك الضابط عن غيره بتميزه ضرورياً فلا يحصل له اعتقاد غير مطابق وانما اعتبر الضابطة لظهور ان المطابقة مثلاً ليست بينة بدون مراجعة الى ضابط واعتبر كون العلم ضرورياً حاصلاً من الضابط على وجه التنبيه اذ لو كان مكتسباً لم يكن اللزوم بيناً ولا يخفى جريانه في كثير من الرسومات والامثلة هذا كلامه ولعلك تتفطن بما ذكرنا ان كلام الشارح في هذا المقام

لايخلو عن خبط وخلط اما اولاً فلان كلام الامام الغزالي صريح في ان مقصوده عسر الحد الحقيقي المقابل للرسمي لا عسر الحد الحقيقي المقابل للاسمي فانه نص بتفسير الحد الحقيقي الجامع للجنس والفصل الذاتيين اي القريبين وجوز تعريفه بالقسمة و المثال الذي هو تعريف بالرسم لا بالاسم وكلام الآمدي حيث اعترض عليه بان القسمة ان لم تكن مفيدة لتميزه عما سواه فليست معرفة له وان كانت مميزة له عما سواه فلا معنى للتحديد للرسم الا بذا صريح في انه فهم من كلامه انه ينفي التحديد مطلقاً سواء كان بالرسم او بالحد الحقيقي المشتمل على الجنس والفصل القريبين وانما اطلق الآمدي لفظ الحد على الرسم لان الحد عند الاصوليين عبارة عن مطلق المعرف كما صرح به السيد المحقق وغيره من المحققين ولذا اجاب من اجاب عنه بانه انما ينفي الحد الحقيقي المقابل للرسمي ولا ينفي الحد الرسمي والشارح وقع في الغلط واوقع الناس في الغلط حيث فهم من الحد معنى لا يصدق على الرسم كما هو مصطلح اهل المنطق وتوهم ان المجيب اثبت له الحد الاسمي لا الحد الرسمي ظناً منه ان الحد الرسمي مما لا معنى له مع انه قال في الحاشية المتعلقة على قوله هذا نقلا عن السيد المحقق قد ان ارباب العربية والاصول يستعملون الحد بمعنى المعرف وكثيراً ما يقع الغلط بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحين فوقع في الغفلة عن اختلاف الاصطلاحين فاثبت لفظ الاسمي مقام الرسمي وحق حقيق ان يقال له اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم واما ثانياً فلان اول كلامه صريح في ان مراده من رفع استبعاد الآمدي عن كلام الامام الغزالي بالحد الحد الرسمي وآخره يدل على ان المراد به الرسم واما ثالثاً فلانه قد صرح في الحاشية المعلقة على هذا القول بان الحقائق الموجودة يتعسر الاطلاع على ذاتياتها والتميز بينها وبين عرضياتها لتعسر اثباتها واما المفهومات الاصطلاحية واللغوية فتحديدها في غاية السهولة لان اللفظ اذا وضع في الاصطلاح واللغة لمعنى مركب فما يدخل فيه كان ذاتياً له وما يخرج عنه كان عرضياً له وحدودها ورسومها كانت اسمية كما ان حدود الحقائق الموجودة ورسومها بحسب الحقيقة انتهت فلا يخلو اما ان يكون العلم من الحقائق الموجودة في نفس الامر او من المفهومات الاصطلاحية والثاني باطل قطعاً بالبداهة وعلى تقدير كونه صحيحاً لا معنى لكون ادراك حقيقته عسيراً كما قال الامام الغزالي ويكون كلامه والايراد عليه والاجابة عنه لغواً لا طائل تحته بل لا معنى له اصلاً كما لا يخفى وعلى الاول لا بد وان يكون حده ورسمه بحسب الحقيقة لا بحسب الاسم فقط واما رابعاً فلان الحد الاسمي عند الاصوليين ليس من اقسام التعريف الحقيقي والامام الغزالي انما نفى عنه التعريف الحقيقي المشتمل على الجنس والفصل الذاتيين لا التعريف الحقيقي مطلقاً فعلم انه قائل بعسر التعريف الحقيقي المقابل للرسمي لا المقابل للاسمي لانه ليس بتعريف حقيقي عنده فظهر ان قوله اما الاسمي غلط نشأ من اشتباه الرسم بالاسم والغفلة عن اختلاف الاصطلاحين فتأمل ولا تخبط **قوله** لان العلم المتعلق آه قال في الحاشية يمكن ان يقال معنى كون العلم بديهياً انه ظاهر منكشف بذاته

لا بغيره وهو لا ينافي الحضورية والمخصوص بالعلم الحصولي معنى آخر انتهت انت تعلم ان البديهي عندهم اما عبارة عما
لا يتوقف على النظر فهو عدم ملكة هو النظري فيختص بما من شانه النظرية واما عبارة عما جلي هو مستغن عن النظر فهو ضد النظري
كما سيجي بيانه ان شاء الله تعالى وعلى التقديرين يختص بالعلم الحصولي وحمل اللفظ على غير مصطلح الفن في قوة الخطار
عند المحصلين وانما هو ديدن السطحيين الذين لا يميزون الغث من السمين وايضا فيه ما افيد ان القول بان المراد
بالبديهي معنى آخر غير ما هو متقابل للنظري كما هو المصطلح خروج عما فيه الكلام اذ الكلام في ان العلم الذي هو حضوري
بل هو منكشف بذاته ام لا فان هذا بحث آخر لا يتعلق بهذا المقام **قوله** ومن ههنا تفترع آه قال في الحاشية هذا اذا
كان حقيقة العلم مركبة من الاجزاء الحدية ويكون تركيبها مسلما عند الفريقين واما على تقدير بساطتها وبناء البداهة على
البساطة فالنزاع معنوي راجع الى البساطة والتركيب انتهت فيه ما افيد ان الذاهبين الى بداهته لا يذهبون الى
بساطته بل يقولون باندراجه تحت مقولة من المقولات العرضية ولا يذهبون الى ان صدق المقولة عليها صدق
عرضي فارجاع هذا النزاع الى البساطة والتركيب غير مستقيم **قال** المص في الحاشية ولي من عندي نفسي آه قيل
لعل ذلك الطريق انه لا يخفى ان العلم متصور بعنوان ما يكون مبدأ الانكشاف او الحاضر عند المدرك او نحوه وهذا
امر مشترك بين الجميع فمن رأى ان العلم لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ذهب الى انه بديهي ومن رأى ان حقيقته
غيره وهذا المفهوم عنوان وعرضي له ذهب الى انه نظري فالذاهب الى البداهة استدل بان بداهة الخاص تستلزم
بداهة العام وهذا بناء على ان المفهوم الذي استدل على بداهته مفهوم انتزاعي وان افراده حقيقة وانه نوع بالنسبة
اليها فسقط منع كون العام ذاتيا وان الانتزاعي على ما اشتهر بين المتاخرين ليس حقيقة الا ما انتزعه العقل فسقط
منع كون الخاص مدركا بالكنه ويقرب منه ما قال بعض شراح علم النور والسرور حصتان خاصتان للعلم بالمعنى المصدري
المطلق ولا شك ان بداهة الحصة الخاصة من المعنى المصدري الانتزاعي يستلزم بداهة مطلقة بكنهه فان الحصة امر
انتزاعي حاصل في الذهن بكنهها فان كنه الانتزاعي ما هو حاصل في الذهن والمطلق جزء خارجي اي تفصيلي فيكون
حاصلا بكنهه ايضا ويرد على الاول انه اذا لم يكن حقيقة العلم سوى هذا المفهوم البديهي التصور فلا وجه لبنائه على ما هو المشهور
فيما بين المتاخرين ان الانتزاعي لا حقيقة له سوى ما انتزعه العقل كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المراد بداهة العلم
بالمعنى المصدري لم يحتج في اثباتها الى تجشم اصلا وقال بعض المحصلين من نظائر كلام المص الذوق الصحيح يحكم بان
العلوم الجزئية الحاصلة لنا المتعلقة بالمعلومات المخصوصة لها حقيقة بها هي هي سواء كانت واحدة مشتركة بينها او
متعددة وهذه الحقيقة هي المسماة بالعلم فان العلم ليس الا ما يترتب عليه الآثار التي بها يمتاز عن الجهل كالانكشاف

والسرور والغم وغيرها ولا شك ان تلك العلوم بنفس حقائقها الاسبب كونها افراداً لامر عرضي آخر يترتب عليها تلك الآثار كما نعلم ان السوادات القائمة بالاجسام بنفس حقائقها منشاء لتلك الآثار المترتبة عليها والوجدان السليم يحكم بان تصور تلك العلوم يحصل لكل احد حتى ان من لا يقدر على الكسب كالبلداء والصبيان يعلم علمه بشئ ويعتقد بانه عالم بذلك الشئ وليس هذا العلم علما بالوجه فانه لا شك انه يكون فيه علمان علم بنفس كنه الوجه وعلم بذى الوجه بالوجه والرجوع الى الوجدان يحكم بان فى صورة تصورنا لعلومنا ليس الا علم واحد متعلق بتلك العلوم كيف ولو فرض انه لم يحصل لنا الا علم واحد متعلق بشئ ولم يحصل لنا مفهوم آخر سوى ذلك الشئ فبمجرد التفاتنا بعده نعلم هذا العلم ونعتقد انا عالمون بذلك الشئ فقد علم ان العلم بالعلم ليس علما بالوجه هذا كلامه وانت تعلم ان الكلام فى العلم الحصولى وعلم العلم على ما ذكره علم حضورى فلا يتصف بالبداهة والنظرية وبالجملة الكلام انما هو فى تصور حقيقة العلم وكل احد لا يعلم حقيقته قطعاً فجل ما ذكره لا علاقة له بما نحن فيه ويمكن ان يقال ان العلم المطلق لا يمكن ان يكون عرضيا لافراده لان مجرد قيام فرد من العلم بالنفس يكون مبدء الانكشاف المعلوم مع قطع النظر عن العوارض الملازمة او المفارقة والانكشاف عين العلم فيكون العلم المطلق ماخوذا فى مرتبة ذات العلم الخاص ولو كان محمولاً عليه حملاً عرضيا لم يكن الخاص مبدءاً للانكشاف بذاته بل بلحاظ اتحاد المحمول المذكور معه بالعرض كما هو شان عرضيات فيصح ان يقال النفس العالمة بشئ من غير ان يكون الشئ منكشفا لديها وهو باطل كبطلان ان يتوهم كون الشئ انسانا غير حيوان وبالجملة لا مرية فى كون العلم المطلق ذاتيا لافراده بقى الكلام فى كون الخاص متصورا بالكنه وغاية ما يمكن ان يقال فيه ما نقل عن المص ان زيدا مثلا اذا كان معلوما بالضرورة من حيث الكتابة سواء كان معلوما بالكنه او بالوجه كان بالضرورة مستلزما لبداهة معلوم الكتابة فنقول العلم بالنور معلوم وممتاز من حيث العلم الذى من لوازمه الامتياز عن الجهل وفيه ما قال بعض الاعلام ان العلم بالنور معلوم من حيث العلم وهو انما يستلزم معرفة العلم بالوجه لا معرفته بالكنه والكلام فيه كما انه اذا علم الانسان من حيث الكتابة يلزم منه العلم بالكتابة ولو بالوجه لا خصوص الكنه فالحق ان العلم يطلق على معنيين . الاول المعنى المصدرى الانتزاعى والثانى ما هو مبدء الانكشاف فالعلم بالمعنى المصدرى بديهى وبمعنى ما هو مبدء الانكشاف حقيقة وهو المصداق للمعنى الاول غريق فى النظرية فمن ذهب الى نظريته انما يقول بكونه نظريا بهذا المعنى لا بالمعنى الاول **قوله** لعل ذلك لطريق آه لما رأى الشارح انه لا يلزم من تصور الخاص بالكنه تصور العام لكنه اذ لا يجب ان يكون العام ذاتيا للخاص حمل العام على المطلق والمقيد والمطلق لما كان جزءاً خارجيا للمقيد فتصور المقيد بدون تصور المطلق غير متصور ولا يخفى ان ما ذكره انما يفيد دفع منع كون العام ذاتيا للخاص وقد

عرفناک فی الدرس السابق انہ لاحاجۃ فی دفع ہذا المنع الی ما ذکرہ فیما نحن فیہ اذ لاریب فی کون العلم المطلق ذاتیا لافرادہ واما منع کون العلم بالنور مثلاً مدرکا بالکنہ فہو باق بحالہ کما لایخفی قال فی الحاشیۃ انہ فرق بین الخاص و العام وبین المقید والمطلق بوجوہ الاول ان المقید یجب ان یکون مرکبا خارجیا والمطلق جزء منہ بخلاف الخاص فانہ قد یکون بسیطاً والعام عرضیا لہ والثانی ان العام یجب حملہ علی الخاص بالذات او بالعرض بخلاف المطلق والمقید لامتناع الحمل بینہما والثالث ان الخاص قد یکون لہ صورتان مختلفتان بالاجمال والتفصیل بخلاف المقید فان لہ صورۃ واحدۃ تفصیلیۃ اذا عرفت ہذا فنقول ان استلزام تصور الخاص بنفسہ لتصور العام مشروط بکون الخاص مدرکا بالکنہ وکون العام ذاتیا لہ بخلاف المقید اذ تصورہ بنفسہ یستلزم لتصور المطلق لان الصورۃ التفصیلیۃ لاتحصل من دون الاجزاء فبدیہۃ المقید یستلزم بدیہۃ المطلق وبالاشتہار ان استلزام بدیہۃ الخاص لبدیہۃ العام مشروط بالشرطین المذکورین فہو مما لایلتفت الیہ لما تقرر ان العلم بالکنہ مختص بالنظری فما یکون مدرکا بالکنہ لایکون بدیہیا فضلاً عن ان یستلزم بدیہتہ بدیہۃ العام نعم الاستلزام بین التصورین مسلم علی الشرطین المذکورین ان کان العام جنسا قریبا اذ العلم بالکنہ لایتوقف علی العلم بجمیع الذاتیات بالغۃ ما بلغت فیتفکر انتہت انت تعلم ان المطلق یکون محمولاً علی المقید کما صرح بہ بعض الاعلام قدہ فلا معنی للقول بامتناع الحمل بینہما وغایۃ ما یمکن ان یقال ان المقید عبارۃ عن المطلق الذی اعتبر معہ القید فالتقیید ملحوظ فیہ والتقیید لکونہ معنی غیر مستقل انما یصح ملاحظتہ بملاحظۃ الطرفین وتصورہما فلابد من تصور المطلق وملاحظتہ عند تصور المقید وملاحظتہ فللمقید صورۃ تفصیلیۃ فقط فلابد فیہا من تصور الاجزاء تفصیلاً وملاحظتہا ککہ وبالجملۃ لابد من تصور المطلق وملاحظتہ عند تصور المقید وملاحظتہ لکن ہذا انما یفید بدیہۃ مفہوم العلم بالنور المقید ولایخفی انہ غیر مجد اذ لیس الکلام فی ہذا المفہوم المقید بل انما الکلام فی مصداقہ ومنشاء انتزاعہ وبدیہتہ غیر مسلمۃ فضلاً عن ان یستلزم بدیہتہ بدیہۃ حقیقۃ العلم وما ذکرہ فی الوجہ الثالث من الفرق مبنی علی ان مناط الاجمال الاتحاد فی الصورۃ الاتحاد اللحاظ وسیجیء الکلام فیہ ان شاء اللہ تعالیٰ وقال من اختصاص العلم بالکنہ بالنظری فی غایۃ السقوط لما عرفت انہ یجوز ان یحصل الحد والمحدود معاً دفعۃً فبدیہۃ العلم بالخاص بالکنہ یستلزم بدیہۃ العلم بالعام بالکنہ علی الشرطین المشہورین وقولہ اذ العلم بالکنہ آہ تنبیہ علی فساد زعم من زعم انہ لابد فی العلم بالکنہ العلم بجمیع الذاتیات بالغۃ ما بلغت ولعلہ استشہاد ما قال الشیخ فی الاشارات اذا کانت الاشیاء التی یحتاج الی ذکرہا فی الحدود معدودۃ وہی مقومات الشیء یحصل التحدید الا وجبنا احدا من العبارۃ التی تجمع المقومات علی ترتیبہا اجمع ولم یکن ان یوخر ولا ان یطول الا ان ایراد الجنس القریب یغنی عن ذکر واحد واحد من المقومات

المشتركة اذا كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم تيم الامر بايراد الفصول مع ان هذا الكلام يدل دلالة صريحة على انه لا بد في التحديد من اخذ جميع المقومات اجمالا واستدل بعض المدققين على فساد هذا الراي بان الوجه في تصور الشي بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض فتصور الوجه تصور كنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه او بالوجه والا لكان المقصود بالعرض مقصودًا بالذات والمعلوم بالذات معلومًا بالعرض في قصد واحد وتصور واحد فلو لم يكف تصور اجزائه الاولية في العلم بالكنه لكانت الاجزاء الاولية مقصودة بالذات ومتصورة بالعرض فلا تصلح لان تجعل مرآة لملاحظة المحدود ولا يخفى انه لا يتم الا على راي من يزعم ان في العلم بالكنه لا يجعل ذوي الكنه وكذا في العلم بالوجه لا يحصل ذوي الوجه واما على راي الجمهور فلا يتم اصلا اذ عندهم هناك تصوران تصور الحد وتصور المحدود ويمكن ان يحصل الوجه من حده ثم يجعل مرآة لملاحظة ذي الوجه وايضا يلزم على مذهبه ان لا يكتسب نظري عن نظري منته الى البديهي لان العلم النظري على هذا التقدير منحصر في العلم بالكنه وفي العلم بالوجه ولا يتصور تصور الكنه والوجه فيهما بالكنه ولا بالوجه فلا يتصور كسب نظري من نظري فافهم **قوله** لا يجدي نفعًا هذا صريح في ان الكلام في العلم الحقيقي لا في العلم بالمعنى المصدري ولا في مفهوم مبدء الانكشاف فما قال بعض الشراح ان كلام الاصوليين في العلم بالكنه بالمعنى المصطلح ينبغي ان يكون ذاتيات الشي مرآة له بل في العلم بجنسه اعني حصول نفس الشي وهو حاصل في المعنى المصدري للعلم المطلق اذ تصورنا الحصة الخاصة منه فان المطلق المذكور يكون جزءًا تفصيليا منه فلا يمكن تصور كنه المقيد بدون تصور مطلقه غير وارد على الشارح كما لا يخفى **قوله** فاما بالاضافة فقط قال السيد المحقق في شرح المواقف العلم لا بد فيه من اضافة اى نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالمًا بذلك المعلوم والمعلوم معلومًا لذلك العالم وهو الذي تسميه معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون الشي عالمًا بآخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر عليه المتكلمون وقال الابهري في شرحه للمواقف ذهب جمهور المتكلمين الى ان العلم تعلق بين العالم والمعلوم به يتميز المعلوم عن غيره وهو المختار لان كل من علم امرًا فانه يحصل بينه وبين المعلوم نسبة مخصوصة يعبر عنه المتكلمون بالتعلق ولم يثبت غيره بدليل فيكون العلم عبارة عن نفس هذا التعلق ومن اثبت امرا آخر فعليه الاثبات فما قال بعض المدققين في شرح الرسالة القطبية ان كون العلم اضافة بين العالم والمعلوم مذهب جمهور المتكلمين كلام لا غبار عليه ما قال بعض الاعلام قده معترضا عليه ان هذا النقل غير مطابق والذي يظهر من كلامهم ان العلم صفة ذات اضافة بها ينكشف المعلوم بحيث لا يحتمل النقيض مما يقضي به العجب واعلم ان الامام الرازي مع القول بالوجود الذهني قد جوز في شرح الاشارات كون العلم اضافة وقال معترضا على الشيخ القائل بكون العلم

صورة ذهنية ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانب جهلاً وان كانت مطابقة فلابد من امر في الخارج وح لم لايجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه واجاب عنه المحقق الطوسي بان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علماً ولا جهلاً واورد عليه المحاكم بانه لم لايجوز ان يكون بعض الاضافات الادراكية موجوداً في الخارج وبعضها لايكون موجوداً في الخارج فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها ولايخفى ما فيه اذ وجود الاضافة في الخارج مما لامعنى له اصلاً واذا امتنع وجود الاضافة في الخارج امتنع وصف الادراك بالمطابقة واللامطابقة على تقدير كونه اضافة اذ يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق بالماهية والمتحقق في الخارج ليس الا ما هو طرف الاضافة الذي هو المدرك والاتحاد بينهما والحق انه لو لم يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق بالماهية ايض فالمطابقة للمعلوم وعدم المطابقة بالمعنى المناسب للمقام مما لا يعقل في الاضافة اصلاً وما قال المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع ان المراد بالمطابقة وعدمها مناسبة مخصوصة بها ينكشف المعلوم عند النفس فمثل ذلك متصور وجودها في الاضافة ايض وان كان معناه المناسبة التي تجري بين الصور المحسوسة فلا نم ان العلم يتصف بالمطابقة بهذا المعنى وان كان معناه كونها بعينها هو الامر الموجود في الخارج فيلزم ان لايكون العلم بالاضافات علماً ولا جهلاً على ان المطابقة بهذا المعنى انما يصح على مذهب من يقول بوجود الاشياء بانفسها في الذهن لا على القول بالشبح والمثال وكون العلم كيفاً انما يبتني على هذا المذهب لا على الاول فضيه ان المطابقة عبارة عن المحاكاة بحيث يسري الحكم عليه اليه وهذا شامل للمذهبين ولايخفى انها لاتجري في الاضافة وبالجملة ليس للاضافة مع الامر الخارجي نسبة وعلاقة كذلك لامتناع وجودها في الخارج فلا يمكن ان يوصف بالمطابقة ليكون علماً واجاب المحاكم عن اعتراض الامام بانا لانسلم ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلاً وانما تكون جهلاً لو كانت صورة ذهنية لحقيقة خارجية واما اذا كانت صورة ذهنية لما لاتحقق له في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل فتامل وقال في الملخص ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لايكون كذلك وايض لو كانت عدمياً لكانت عدم ما يقابلها فهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدماً للعدم فيكون ثبوتياً مع فرض كونه عدمياً واما الجهل المركب وهو باطل ايضاً لخلو المحل عنهما كما في الجماد ولايقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشي مجرداً هو ان لايكون جسماً ولا جسمانياً مع الشك في كونه عالماً وايض يصح ان يقال في الشي انه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الآخر واذا لم تكن تلك الحالة

عدمية فهي وجودية اما حقيقية او اضافية اما الحقيقية فاما ان تكون نفس الصورة المتساوية لمهية المدرك وهو باطل لان
مهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك وان اجيب بان العلم ليس نفس حصول مهية شيء لشيء آخر بل هو حصول
خاص اعني حصول مهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتها مجردة قلنا هذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول
واما ان يكون امرا آخر متغائرا للصورة وذلك مما لم يقم عليه دلالة وان قال به جماعة واما الاضافة فلا شبهة في
تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه هل يعتبر في تحقق
هذه الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقيقي او اضافي او عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن مهية العلم هذا كلامه
وفيه انظار الاول ان قوله لانها ممتازة آه ماذا اراد به ان اراد به الامتياز بالذات فلا نم الصغرى لم لا يجوز ان
يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة وان كان المراد به الامتياز مطلقا فلا نم الكبرى اذ الامور العدمية وان لم تكن
ممتازة عن غيرها بالذات لكن يجوز كونها ممتازة بالواسطة الثاني ان قوله وهو اما الجهل البسيط آه غير صحيح لان
بين العلم والجهل تقابلا البتة وليس بينهما تقابل الا تقابل العدم والملكة كما لا يخفى على المتفطن فعلى تقدير كون
العلم عدميا يكون الجهل وجوديا فعلى تقدير كون العلم عبارة عن عدم مقابله الذي هو الجهل البسيط لا يلزم كونه عدما
لا عدم اصلا اذ الجهل البسيط ليس عدميا على هذا التقدير فلا يلزم كون العلم ثبوتيا مع فرض كونه عدميا الثالث
ان قوله واما الجهل المركب آه ضعيف جدا اذ الجهل المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابلا له وعلى تقدير كونه
مقابلا له التقابل بين العلم والجهل ليس الا بالعدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فلا يستحيل
ارتفاعهما عن موضوع انما يستحيل ارتفاعهما عن محل قابل للامر الوجودي فما من شانه الادراك لا يخلو عن ادراك شيء
بعينه والجهل به واما المحل الغير القابل فلا مضائقة في خلوه عنهما فعدم اتصاف الجماد بالعلم ولا بالجهل المركب لا يبطل
كون الجهل المركب مقابلا للعلم تقابل العدم والملكة انما يبطل كونه مقابلا له تقابل الايجاب والسلب هذا التقابل
ليس متحققا بين العلم والجهل اصلا الرابع ان قوله دون مهية السواد آه ليس بشيء لان الادراك هو حصول صورة ما
للمدرك وحصول السواد للجسم ليس هو الحصول للمدرك اذ ليس من شان الجسم الادراك الخامس ان قوله لانا نعلم
بالضرورة آه وان كان حقا لكن لا يلزم منه ان يكون الادراك اضافة وهو ظاهر جدا وقال الامام في بعض تصانيفه
العلم والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك
ان لا يعقل العاقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث
هو عاقل لذاته اضافة الى ذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما ان كان المعقول غير العاقل

لما امكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في
الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما و
على هذه القاعدة استمرت الاصول المبنية بالادلة فان الحجة لما قامت على انه لا بد من الصور المنطبعة لا جرم اثبتناها
ولما قامت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة
ولما حصرنا الاقسام وابطلنا ما سوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك هذا كلامه صريح في كون العلم عبارة عن
الاضافة عنده وبما ذكرنا ظهر ان ما قال بعض الاعلام ان القول بالاضافة لم يصدر الا عن الامام الرازي في شرح
الاشارات حين الاعتراض على الفلاسفة بان دليلكم لو تم انما يدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني
علما لم لا يجوز ان يكون اضافة دليل هذا القول ليس تحقيقا عنده بل انما اورده جدلا كيف وهو قائل بكون العلم في
الباري تعالى صفة موجودة وهو مصرح بكون العلم محمولا على الواجب والممكن بالتواطؤ رجم بالغيب ومبني على عدم
رجوعه الى كلام الامام وممن يقول بكون العلم عبارة عن الاضافة صاحب الاشراق حيث ذهب الى ان علم الشيء
بغيره عبارة عن اضافة نورية بين شيئين والحق ان كون العلم اضافة باطل قطعا اما اولا فلان الكلام في العلم
الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة والاضافة لكونها امرا انتزاعيا لا تكون منشأ للانكشاف حقيقة منشأ انتزاعها
منشأ للانكشاف ضرورة ان الانتزاعيات لا تحقق لها الا بمناشيها فمنشأ الانكشاف الانكشاف حقيقة منشأ انتزاعها
واما ثانيا فلان حدوث الاضافة بين الشيئين الموجودين قبيل الاضافة من دون تجدد امر في احد الجانبين ممتنع
ضرورة ان الاضافة ليست من الامور المتأصلة الوجود فلا بد في علمنا بالاشياء بعد ان لم نعلمها من حدوث امر فينا غير
الاضافة ولا يكفي ايضا في علمنا بالاشياء المتعددة بما هي متعددة امر واحد بل يجب ان يكون الامر الذي به يقع لنا اضافة
العالمية شيئا واحدا عند وحدة المعلوم متعددا عند تعدد المعلومات متميزا حسب تميزها ضرورة ان علمنا بزيد غير علمنا بعمرو
ولا يغني احد العلمين عن الآخر فلكل معلوم صورة مطابقة واما ثالثا فلان العلم على هذا التقدير يكون عبارة عن معدوم
محض ولا شيء صرف اذا كان المعلوم معدوما في الاعيان اذ تحقق الاضافة فرع تحقق المضافين قال قوله وهو
وصف ذو اضافة آه هذا مذهب المحققين من المتكلمين وقد بينا ما في هذا التعريف من النقض والابرام في شرح تهذيب
الكلام ان شئت الاطلاع فارجع اليه قوله او صورة فقط اعلم ان القائلين بالوجود الذهني ذهبوا الى انه لا بد
من حصول صورة المعلوم في العالم عند العلم بشيء خارج عن ذاته فزعم بعضهم ان العلم عبارة عن نفس الحصول
الانطباعي للصورة وهو مذهب الشارح القديم للتجريد واورد عليه بوجوه منها ان العلم حقيقة واقعية محصلة والحصول

معنى اعتباري انتزاعي لكونه نسبة بين الصورة والعقل والانتزاعيات لاحظ لها من الوجود وقبل الانتزاعيات الا بناشيها فيكون منشأ الانكشاف حقيقة منشأ انتزاعها والا يلزم كون العلم امرا انتزاعيا اعتباريا متوقفا على انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر ومنها ان الحصول معنى اعتباري انتزاعي لانه من المعاني المصدرية والمعاني المصدرية ليست لها افراد سوى الحصص وهي تكون منتفية بالحقيقة اذ لا حقيقة لها سوى المعنى المصدري هي حصص له فلو كان العلم عبارة عن حصول الصورة يلزم كون التصور والتصديق الذين هما فرداه متفقين نوعا مع انه سيظهر انهما نوعان مختلفان ومنها انه يلزم على هذا ان يكون العلم خارجا عن المقولات لان الحصول كالوجود من الوجوه والعامة وهي لكونها بسائط عقلية خارجة عن المقولات وان كانت اعراضا وبهذا ظهر سخافة ما اشتهر ان العلم على تقدير كونه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل من مقولة الاضافة ومنها ان الحصول صفة للصورة فيلزم على تقدير كونه علما كون الصورة عالمة لان العالم هو الموصوف بالعلم واجاب عنه العلامة التفتازاني بان المعرف المجموع اعني حصول صورة الشيء في العقل لا مجرد الحصول والعالم كما يتصف بالعلم كذلك يتصف بحصول الصورة في عقله ايضا الا انه لتركيبه لا يمكن اشتقاق الفاعل منه بخلاف العلم وفيه نظر لانه ان اراد بكون المعرف المجموع وكونه صفة للعالم ان العلم عبارة عن هذا المركب التقييدي اعني حصول صورة الشيء في العقل فلا يخفى سخافته لان هذا المركب التقييدي لكونه امرا انتزاعيا اعتباريا انما ينتزع بعد تحقق العلم وقيامه بالعالم فلا يمكن ان يكون منشأ للانكشاف وصفة للعالم حقيقة وان اراد ان الحصول لما كان نسبة بين الصورة و العقل فهو صفة للعالم لقيامه بالمنتسبين ففيه انه كما انه صفة للعالم كذلك هو صفة للصورة ايضا اذ لا ترجيح لاحدهما على الآخر على هذا التقدير فلا يندفع الاشكال بل يلزم ح قيام عرض واحد بمحلين وتجويز قيام عرض واحد بمحلين وان كان مفهوما من كلام العلامة التفتازاني في التلويح لكنه بط قطعا كما ثبت في محله وان اراد ان حصول صورة الشيء في العقل صفة للعالم على قياس الصفة بحال المتعلق ففيه ان الصفة بحال المتعلق ليست صفة حقيقية بل هي صفة اعتبارية تحصل للموصوف بسبب متعلقه وهي ههنا ليست علما ولا منشأ للانكشاف كما لا يخفى على المتأمل وان اراد ان المراد بحصول الصورة منشأ انتزاعه اعني الصورة الحاصلة فهو تسليم للايراد لا جواب عنه ومنها ان المتبادر من اضافة الصورة الى الشيء الصورة المطابقة له في الواقع فيخرج الجهليات المركبة عن التعريف وفيه ما قال بعض المدققين ان المتبادر من صورة الشيء مطابقة الصورة لما هي صورة له وتلك المطابقة شاملة للتصورات في التصديقات باسرها والمطابقة التي لا تشتمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا يتبادر من حصول صورة

الشیٔ الا ان یقال اضافة الصورة الی الشیٔ توہم ارادة المطابقة لما فی نفس الامر وہذا القدر یکفی وجہا للعدول ومنہا
انہ یخرج عنہ العلم بالجزئیات المادیة لامتناع ارتسامہا فی العقل واجیب عنہ تارة بان التعریف انما ہو للعلم الکاسب
والمکتسب وہو لا یکون الا کلیا فلا باس بخروج العلم بالجزئیات المادیة وتارة بان المراد بالعقل ہہنا الذہن فانہ
ربما یطلق العقل علی الذہن مقابل الخارج واورد علیہ بانہ یخرج عنہ العلم الذی بتوسط الحواس الظاہرة فان
ہذا الادراک انما ہو لوجود المدرک فی الخارج عند المدرک واجاب عنہ بعض المدققین بان مدرکات الحس الظاہر حال
الاحساس تنطبع فی الحس المشترک فانہ یاخذ الصورة عن المادة حال کونہا موجودة عند الحس فاذا زالت ہذہ الحالة
تزول تلک الصورة عنہ وتحصل فی الخیال واورد علیہ بعض الاعلام بان مدرکات الحس الظاہر انما تنطبع فی الحس
المشترک بعد غیبوبة المحسوس عن الحس الظاہر واما حال الحضور عند الظاہرة فالادراک انما یکون بحصول الصورة
فیہا کالابصار فانہ انما یکون بحصول الصورة فی مجمع النور والحق ان القول بان الصور المحسوسة انما تحصل فی
الحس المشترک بعد الغیبوبة الحواس الظاہرة غیر صحیح کما ان اشتراط ادراک الحس المشترک بحضور المادة غیر صحیح و
خلاف مصرحات الفلاسفة والاولی ان یقال الذہن یطلق علی المشاعر مطلقا ظاہرة کانت او باطنة والمحققون
منہم لما سلکوا ان الحصول نسبة بین الصورة والعقل والعلم لیس نسبة بل ہو من مقولة الکیف فردوا العلم بالصورة
الحاصلة من الشیٔ عند العقل وہذا ہو مختار الشیخ حیث قال فی النمط الثالث من الاشارات ادراک الشیٔ ہو ان یکون
حقیقتہ متمثلة عند المدرک یشاہدہا ما بہ یدرک فاما ان یکون تلک الحقیقة نفس حقیقة الشیٔ الخارج اذا ادرک فیکون حقیقة
مالا وجود لہ بالفعل الاعیان فی الخارجیة مثل کثیر من الاشکال الہندسیة بل کثیر من المفروضات التی لا یمکن
اذا فرضت فی الہندسة مما لا یتحقق اصلا ویکون مثال حقیقتہ مرتسمة فی ذات المدرک وہو الباقی واعترض علیہ
الامام الرازی بوجوہ منہا ان کلام الشیخ فی ہذا الباب فی غایة الاضطراب فحیث بین ان کون الباری تعالی
عقلا وعاقلا ومعقولا لا تقتضی کثرة فی ذاتہ فسر العلم بالتجرد عن المادة وحیث بین ان العلم مندرج فی مقولة
الکیف بالذات وفی مقولة المضاف بالعرض جعلہ عبارة عن صفة ذات اضافة وحیث ذکر ان تعقل الشیٔ بذاتہ
ولغیر ذاتہ لیس الا حضور صورتہ عندہ جعلہ عبارة عن الصورة المرتسمة فی الجوہر العاقل المطابق لماہیة المعقول
وحیث زعم ان العقل البسیط الذی لواجب الوجود لیس عقلیتہ لاجل صور کثیرة فیہ بل لاجل فیضانہا عنہ حتی
یکون العقل البسیط کالمبدأ الخلاق للصور المفصلة فی النفس جعلہ عبارة عن مجرد اضافة وانت تعلم ان ما ذکرہ
الشیخ فی کون الباری تعالی عقلا وعاقلا ومعقولا لا یظہر عنہ الا کون التجرد شرطا للتعقل وکون المادة ولواحقہا 59

مانعا عنه لا كون العلم عبارة عن التجرد بل كلامه صريح في ان عقله عبارة عن ذات المجردة وذلك لانه قال في فصل
من فصول الالهيات الشفاء الواجب لذاته عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه وقد عرفت ان
السبب في ان لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده واما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي
اذا تقرر في شيء صار الشيء به عقل والذي يحتمل نيله عقل بالقوة والذي ناله بالفعل هو عقل بالفعل على سبيل الاكمال
والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشيء من ان يكون معقولا هو ان يكون في مادة
وعلائقها وهو المانع عن ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالبري عن المادة والعلائق المتحقق الوجود المفارق
هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك
اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر ان
ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته انتهى ولا يخفى انه صريح فيما ذكرنا ومراده بالصفة حيث بين اندراج العلم في مقولة
الكيف بالذات الصورة المجردة عن المادة فانه بين في منطق الشفاء ان العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة
مطابقة لامور من خارج وليس العلم من المضاف الا على انه عارض لها المضاف عروضا لازما لا على انه نوع من
المضاف وقال في الشفاء في فصل مراتب افعال العقل النفس تعقل بان تاخذ في نفسها صور المعقولات مجردة
عن المادة وتكون الصور مجردة اما ان يكون بتجريد العقل اياها واما بان يكون لان تلك الصور في انفسها مجردة
فتكون النفس قد كفت المؤنة في تجريدها والنفس تتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عقلا وعاقلا ومعقولا واما تصورها
لهذه الامور فلا يجعلها كذلك انتهى فحقيقة العلم عنده هي الصورة المجردة عند العاقل وهذا هو ما ذكره في النمط الثالث
من الاشارات بقوله ان الادراك آه كما سبق نقله فان كان مراد الامام بقوله جعله عبارة عن الصور فالمرتسمة انه
جعل التعقل الحصولي عبارة عنها فهو مسلم ولا اضطراب اصلا وان اراد انه جعل التعقل مطلقا عبارة عنها فليس في
كلامه اثر من ذلك وقوله وحيث احتج آه فمقتضيه انه جعل الاضافة لازمة للعقل البسيط لا نفسه حيث قال في الشفاء عقله
لذاته علة لعقله ما بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة لعقله ما بعد ذاته وعقله ما بعد ذاته معلول عقله
لذاته على ان المعقولات والصور التي بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما اليها اضافة
المبدء الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات بالترتيب بعضها قبل بعض وهذا نص فيما ذكرنا فاستبان انه لا اضطراب في كلامه
اصلا ومنها ان الصور الخيالية لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطن او بغيرها من الاجرام الغائبة
عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد واجاب عنه المحقق

الطوسی بان افلاطن لم یذہب لا غیرہ الی ان المحالات المتناقضۃ لانفسہا موجودۃ فی الخارج ولا امکن ان یذہب
الیہ ذاہب واما القول بکون الصورۃ المدرکۃ فی جسم غائب عن المدرک لیس بمستبعد فقط بل انما ہو مع ذلک من
المحالات الظاہرۃ ولیس کذلک لقول بان صورۃ السماء المنطبعۃ فی آلۃ الادراک مساویۃ للسماء لاحتمال ان یکون
الانطباع فی مادۃ الجسم الذی ہو آلۃ الادراک او فی قوۃ المدرکۃ الحالۃ فیہا اللتین لاحظ لہما من الصغر والکبر من
حیث ذاتہما لاحتمال ان یکون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلک غیر قادح فی المساواۃ بحسب الصورۃ فان
الصغیر والکبیر من الانسان متساویان فی الصورۃ الانسانیۃ ولما لم یکن ذلک محالا فمجرد الاستبعاد الذی ادعاہ
لا یقتضی بطلانہ علی ان ہذا الاستبعاد لیس بوارد علی القول بان الادراک انما یکون بالصورۃ مطلقًا غایۃ الامر انہ
یرد علی القائلین بان الابصار انما یکون بانطباع صورۃ فی الرطوبۃ الجلیدیۃ والتخیل انما یکون بانطباع صورۃ فی
الآلۃ الجسمانیۃ الموضوعۃ للتخیل ولا یرد علی سائر الادراکات الجسمانیۃ والعقلیۃ ولا فی الموضعین المذکورین ایضًا علی
القائلین بالشعاع او علی قول من یذہب مذہب الشیخ ابی البرکات فی القول بان الصورۃ المتخیلۃ تنطبع فی
النفس اورد علیہ المحاکم بوجہین الاول ان صور المقادیر العظیمۃ والابعاد البعیدۃ لو کانت فی الآلۃ او فی النفس
لکانت الآلۃ او النفس متقدرۃ بتلک المقادیر والابعاد لانہا حالۃ فیہا وصفۃ لہا والثانی انا نلاحظ الصور علی ما کانت
علیہا من المقادیر والابعاد متمائزۃ الاقطار والجہات فکیف تکون صغیرۃ بل یلاحظ الف ذراع فکیف یکون نصف
ذراع ومن العجب ان یکون فی جزء من الدماغ بلاد متعددۃ المحلات والسکک والخانات والحمامات وجبال شامخۃ
وتلال عظیمۃ ومسافات نائیۃ وبحار ہائلۃ بل نصف الفلک بکواکبہ واجیب بانہ یجوز ان یرتسم من اعظم المقادیر
مقدار صغیر ویکون ذلک المقدار الصغیر بازاء اعظم المقادیر وکانت مرآۃ لمشاہدتہ علی ہذہ النسبۃ وما کان اصغر من
الاعظم ارتسم منہ ما کان اصغر مما فرضنا من المقدار بالنسبۃ المذکورۃ وہکذا ورد بانہ لا شک ان کل مقدار عظیم یمکن
فرض ما ہو اعظم منہ ویمکن تخیلہ وہکذا ومن المعلوم انہ لا یمکن ذہاب مقدار الصورۃ الجسمیۃ لا الی نہایۃ بل اذا بلغ الی
ما یساوی حمل القوۃ انقطع فبعد ہذہ المرتبۃ یشکل امر الادراک والحق ان کلام المحقق فی ہذا المقام کما افادہ بعض الاعلام
لیس بسدید اما اولا فلان قولہ لاحتمال ان یکون الانطباع فی مادۃ الجسم آہ فی غایۃ السخافۃ لانہ ان اراد بالمادۃ مادۃ
الجسم المتقدرۃ بمقدار الجسم الذی تلک المادۃ مادۃ لہ فلا ریب فی کون تلک المادۃ صغیرۃ فیلزم انطباع الکبیر فی
الصغیر ویلزم ان یجتمع مقداران فی مادۃ واحدۃ ولانہ یزید الحجم علی حجم احدہما وان ارادبہا مطلق المادۃ فیلزم ان یکون
جمیع العناصر مدرکۃ ضرورۃ ان مادۃ جمیع العناصر واحدۃ عندہم واما ثانیا فلان قولہ او فی القوۃ المدرکۃ آہ لیس

بشئ لان القوة المدركة الحالة فيها وان لم تكن متقدرة بالذات لكنها متقدرة بالعرض فيلزم انطباع الكبير في الصغير واما ثالثاً فلان قولہ فان الصغير والكبير من الانسان آہ عجيب جداً لان الكلام ههنا في صورة الهوية الشخصية ولاريب ان صورة الكبير كبيرة وصورة الصغير صغيرة والاسلم ما قال صاحب المحاكمات ان حصول المقادير والابعاد في الآلة لايستلزم تقدرها فان التقدر والكبر والصغر انما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار في المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير صغيراً او كبيراً وبالنسبة الى الثانية يصير مدركاً عاقلاً ومنها انه لو كان حقيقة الادراك عبارة عن الشئ الحاصل في المجرد لكنا اذا تصورنا موجوداً ليس بجسم ولا جسماني وعقلنا حلول السواد فيه وجب ان نقطع بكون ذلك الموجود عالماً بذلك السواد ليس كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا جسماني قد نشك في انه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلاً لغيره فثبت ان كون الشئ عالماً لشئ مغائر لحصول ذلك الشئ له واجاب عنه المحقق الطوسي بان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته بای وجه حصل لذاته وان غيره بای وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشئ مجرداً تاماً بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته لم يتشكك في ذلك واعلم ان القائلين بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة قد استدلوا على ما ذهبوا اليه بوجوه الاول ان العلم ما يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما وفيه ما افاد بعض الاعاظم قده ان المطابقة واللامطابقة قد تطلق على مطابقة علم واعتقاد لما في نفس الامر ومرجعه الى انكشاف الشئ وعدمه وقد يطلق على مطابقة امر لامر بالمهية وبالعوارض المشتركة بينهما وعدمها ومرجعه اتحاد المطابق والمطابق بحيث المهية والحقيقة فان كان المراد المعنى الاول فكون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان الصورة مم وان كان المراد المعنى الثاني فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان العلم بل هذا الا يرد على نفس الدعوى ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع الثاني انه قد ثبت ان العلم ليس نسبة بين العالم و المعلوم ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج واذ ليس له وجود في الخارج فهو في الذهن واورد عليه بانه يجوز ان يتحقق في بعض المدارك العالية واجيب بان الاشياء المدركة لنا الخارجة عن اذهاننا لو عدمت في الخارج لا تتغير علمنا بها فعلم ان هذا النحو من التحقق ليس كافياً ويرد عليه ما قال المحقق الدواني في الحواشي القديمة بما محصله ان المدارك العالية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية فعلى تقدير انتفائها لا يتحقق شئ من الاشياء بنحو من الانحاء فغاية ريب لعل هذا بديهة الوهم كما زعم قوم انا نعلم قطعاً ان طوفان نوح عليه السلام متقدم على بعثة موسى عليه السلام ولو لم يكن فلك ولا حركة فثم انه منسوب الى بديهة الوهم لا ول البرهان على خلافه ولعل الحق ان القول

بانا عالمون بعلوم قائمة بالعقول او بالافلاك سفسطة ظاهرة الثالث ان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها فانما تثبت
بان الحاصل في الذهن هو العلم وفيه ان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها انما تدل على حصول المعلوم حين تعلق
العلم به اما او لا انها تدل على ان الحاصل في الذهن هو العلم فكلا الرابع ما قال الشيخ المقتول في بعض كتبه ان لم يحصل حال الادراك شئ ولم يزل
يلزم استواء حال العلم وما قبله وان زال امر فان كان الزائل ادراك امر يلزم كونه وجوديا لان انتفاء ما ليس بشئ
محال وان كان الزائل امرا غير الادراك وفي قوتنا ادراك امور غير متناهية فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية
يبطل كل صفة عند حصول كل ادراك وان حصل امر ثبت كون العلم عبارة عن الحاصل في الذهن واورد عليه بان
كون ادراك امور غير متناهية في قوة النفس انما يقتضي كون الصفات الزائلة غير متناهية بالقوة لا بالفعل وتفصيله ان
ما في قوتنا انما هو ادراك امور غير متناهية على سبيل اللاتقفية وهذا لا يقتضي الا وجود صفات غير متناهية بمعنى لا تقف
عند حد وهو ليس بمحال انما المحال وجود صفات غير متناهية بالفعل وهو غير لازم واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشي
شرح حكمة الاشراق بان المراد ان في قوة النفس ادراك امور غير متناهية على سبيل البدل فيمكن في وقت واحد حصول
كل علم بدلا به في ذلك الوقت من صفات غير متناهية ورد بان العلم بامور غير متناهية على سبيل البدل انما يستدعي
وجود صفات غير متناهية على سبيل البدل لا على سبيل الاجتماع ويرد على هذا الدليل ايضا انه لا يدل الا على حصول
المعلوم حين تعلق العلم ولا يدل على ان الحاصل في الذهن هو العلم الخامس ما قال صاحب المحاكمات انا اذا
ادركنا شيئا نميز ذلك الشئ عند العقل ويظهر وليس معنى ادراك الشئ الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان الشئ
المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل تبين من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة ووجودها
وحصولها عند العقل ورد بانه لا يلزم مما ذكره الا ان حين الادراك تميز المدرك عند العقل وتميزه واما ان الادراك عبارة
عنه فليس بلازم قال الفاضل الميرزاجان لا يخفى ما في تقريره من عدم الفرق بين الحصول والظهور والتميز والامر
فيه بين والتحقيق ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن واما اولا فلما افاد بعض الاعلام قده
ان العلم حقيقة واحدة محصلة وليس من الحقائق الاعتبارية كما يشهد به الضرورة العقلية والصورة الحاصلة في الذهن
لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة لان الصور حقائق متخالفة مندرجة تحت مقولات متباينة تجمع الحقائق وان كان
غير لكن كونه حقيقة واحدة لعله من الفطريات مع ان الفلاسفة ايضا صرحوا بان العلم جنس تحته نوعان وهذا لا يصح
الا على تقدير كون العلم حقيقة واحدة مشتركة بين نوعيه وعلى تقدير كونه حقائق متخالفة لا صحة لهذا القول اصلا و
اما ثانيا فلانه يشكل الامر في ادراك الهويات الشخصية جدا حيث يلزم كون الحواس عالمة لان العالم ما قام به العلم

واما ثالثا فلما افيد ان الحاصل فى الذهن من الشئ صورة واحدة بالبداهة ومن المعلوم ان متعلق العلم ليس هو العين الخارجي لانتفائه مع تحقق العلم ومن المستحيل بقاء العلم بدون متعلقه والا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة الحاصلة فى الذهن لان المعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك متميزا لديه وما ليس موجودا فى الذهن ولا فيها للمدرك ولا نفسا ولا معلولا له لا يكون حاضرا عند المدرك متميزا لديه ضرورة اذ تمهد هذا فنقول الصورة الحاصلة من الشئ اما ان تكون علما فقط ويكون المعلوم غيرها واما ان تكون معلومة فقط ويكون العلم غيرها واما ان تكون علما ومعلومة معا والاول بطل اذ لا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة كما بينا وعلى الثانى يبطل القول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة والثالث ايضا باطل لان الصورة لو كانت علما ومعلومة معا فاما باعتبار واحد وهو صريح البطلان لان العلم والمعلوم متضائفان فهما متقابلان فلا يجتمعان فى واحد باعتبار واحد او باعتبارين مختلفين كما يقولون الصورة من حيث هى هى معلومة ومن حيث القيام بالذهن علم وهذا ايضا باطل لان الموجود فى الذهن امر واحد بالعدد والاثنينية تابعة لاعتبار المعتبر فان الموجود فى الذهن انما هو المتشخص والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه امرا كليا وتشخصا خاصا فيلاحظ امرين نفس المهية والمهية المخلوطة بالوجود والتشخص وليس الموجود فى الواقع مع عزل اللحظ عن اعتبار العقل امرين نفس المهية والمهية المخلوطة بالوجود والتشخص فح يكون تحقق العلم تابعا لاعتبار المعتبر فلا يمكن ان يكون امر واحد مصداقا للعلم والمعلوم معا لكونهما متضائفين والتزام كون العلم تابعا لاعتبار المعتبر سفسطة محضة واما رابعا فلانه يلزم على هذا ان يكون الشئ عين عدمه ويتحد مع نقيضه اذا تصورنا اللاتصور فان اللاتصور عين التصور حقيقة لاتحاد العلم والمعلوم واتحاد النقيضين حقيقة باطل قطعا وما قال الصدر الشيرازى فى الاسفار من كونهما متضائفين مع كونهما غير متقابلين فقد ابطلناه فيما مر فتذكر فاستبان انه لا يمكن كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل سواء كانت تلك الصورة متحدة مع ماله الصورة او مغائرة اياه بحسب المهية والحقيقة فتامل ولا تزل والكلام وان افضى الى التطويل لكنه لا يخلو عن الافادة والتحصيل **قوله** وعلى الثانى ايضا منها آه هذا مطابق لما قال المحقق الدوانى فى الحاشية الجديدة على شرح التجريد ان القائلين بكون العلم كيفا حقيقة هم القائلون بالشبح والمثال فانه على هذا التقدير كيف قائم بالنفس حقيقة كسائر الكيفيات النفسانية و اما المحققون القائلون بحصول المهيات انفسها فى الذهن فان اطلقوا عليه الكيف يحتمل ان يكون على وجه المسامحة وانت تعلم ان القول بحصول الاشباح فى الذهن وان كان حقا اذ لا يمكن حصول الاشخاص الخارجية فى الاذهان لما عرفت ان وحدة الوجود والتشخص متلازمان فلا يمكن ان يوجد شخص واحد بوجودات متعددة وايضا حصول الحقيقة

الخارجية بنفسها فى الذهن لا يتصور الاعلى تقدير كون التشخص عارضا للمهية وسينكشف انشاء الله تعالى ان التشخص لا يمكن ان يكون عارضا للمهية بل هو منتزع عن نفس المهية وح لا يمكن حصولها فى الذهن اصلا وايضا قد عرفت ان الوجود منتزع عن نفس المهية ونسبته الى المهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فلو حصلت المهية الخارجية فى الذهن تكون حين حصولها فى الذهن مصداقا للموجودية الخارجية ومطابقا لحملها فتكون من حيث هى فى الذهن منشاء لترتب الآثار الخارجية وايضا الحصول فى الذهن عبارة عن نحو الوجود ومصداقه نفس ذات الحال فكيف تكون الطبيعة الواحدة مقتضيا للحلول وعدمه لكن شبح كل شئ كما انه مغائر لذلك الشئ حقيقة ومهية كذلك الاشباح انفسها حقائق متخالفة والكيف عبارة عن العرض الذى لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا وقد يعرف بانه ما لا يقبل القسمة والنسبة لذاته فكون الشبح الحاصل من المقولات النسبية مثلا كيفا موقوف على ان لا يتوقف تصوره على تصور غيره بل الظاهر ان الشبح يكون منطبقا على ذى الشبح وان لم يكن متحدا معه مهية فكما ان تصور الثانى موقوف على تصور الغير فالظاهر ان الاول ايضا كذلك فالقول بكون الشبح مطلقا من مقولة الكيف غير صحيح كما انه على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن كون الصورة الحاصلة فى الذهن كيفا حقيقة سواء كانت صورة الكيف او صورة غيره من المقولات غير صحيح وما قال بعض الاعلام ان المراد بالشبح كيفية مغائرة للمعلوم تكون مبدءا لانكشاف المعلوم و يعبر عنها بالحالة الانجلائية ليس بشئ ضرورة ان الاشباح حقائق متخالفة واما الكيفية المغائرة للمعلوم المعبرة عنها بالحالة الانجلائية فهى حقيقة واحدة وان كانت متعلقاتها مختلفة واين هذا من ذاك فافهم قوله وتابعة للمعلوم آه قال فى الحاشية يعنى فى كونها من المقولة المعينة فاذا كان المعلوم جوهرا كانت الصورة جوهرا واذا كان عرضا كانت عرضا من المقولة التى كان المعلوم منها انتهت اعلم انه لم يذهب من الذين قالوا ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فى الذهن مع القول بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن الى ان العلم بكل مقولة من تلك المقولة الا شارح حكمة العين والمحقق الدوانى اما شارح حكمة العين فقال لو كان العلم نفس المعلوم من الشئ الخارجى لكان العلم من كل مقولة من تلك المقولة مثلا يكون الحاصل من الكم كما لانه لو وجد فى الخارج لكان يقتضى القسمة والتصور لذاته وكذلك يكون المعقول من الكيف كيفا ومن المضاف مضافا فان الحاصل منها فى العقل وفى الخارج يكون مندرجين تحتها اندراج اخفين تحت اعم فاذن لا يكون العلم مطلقا من مقولة الكيف بل قد يكون منها وقد لا يكون واما المحقق الدوانى فقال فى حواشيه الجديدة على شرح التجريد اولاً

ان القائلين بكون العلم كيفا هم القائلون بالشبح والمثال كما نقلنا عنه في الدرس السابق ثم اجاب عما اورد عليه صاحب
بانه لم ينقل من احد ان العلم من مقولة المعلوم بان ذلك مقتضى النظر وقد اشار اليه الشيخ في آلهيات الشفاء بقوله ان
العلم فيه شبهة وذلك لان لقائل ان يقول العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر
واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فمهيته لا تكون
في موضوع البتة ومهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل او نسبت الى الوجود الخارجي فيقال ان مهية الجوهر
جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه المهية هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون
لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث انه جوهر اي ليس حد الجوهر انه في
العقل لا في موضوع بل حده انه سواء وجد في العقل او لم يوجد فيه فان وجوده في الاعيان لا في موضوع وقال
في التعليقات ان العلم فيه شبهة وهي ان العلم بكل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة وما ذكر لها جوابا وحمل
عادة الشيخ على ما ذكره العلامة في شرح الكليات ان يعبر عن مختاره بقوله يشبه ان يكون كذا ونظائره مواساة
مع الشركاء على ما اشار اليه في اول الشفاء فيشبه ان يكون مراده بالشبهة هذا المعنى وقد عبر عنه بالشبهة مراعاة
للاحتياط والادب بل القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن صريح في ذلك ولا يخفى على المنصف ان كلامه
هذا في غاية التعسف والتكلف ولفظ الشبهة في عرف العلماء يطلق على ما يقابل مقتضى النظر والتحقيق كما صرح به
غياث المنصور في حواشي شرح التجريد وانه لم يعهد الى هذه الغاية اطلاق الشبهات على التحقيقات وقد حمل هذا
المحقق لفظ الشبهة على مقتضى النظر والتحقيق وهذا صريح في ان شبهات القوم تحقيقاتهم وقياس الشبهة على ما
يشبه مما لا يشبه فساده وبالجملة مذهبه ان العلم بكل مقولة من تلك المقولة ولما استشعر انهم عن آخرهم صرحوا
بان العلم من مقولة الكيف قال في الجديدة كما نقلناه سابقا فان قلت فما تصنع بصدق تعريف الكيف على
الصورة الذهنية مطلقا قلت يحتمل ان يكون المراد بالعرض المأخوذ في التعريف ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي
فجعلها كيفا على سبيل التشبيه كما هو طريق المتأخرين ويحتمل ان يكون العرض المذكور اعم ولكن يكون الحكم بتباين
المقولات مخصوصا بالمقولات المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فتكون الصورة الذهنية كيفا
بهذا المعنى حقيقة ولا ينافي ذلك كونها جوهرا او من مقولة اخرى اذ على هذا الاحتمال لا تباين بين الكيف باعتبار
الوجود الذهني والمقولات المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فلا يكون الوجود مغيرا للمهية ولا يكون
الامر الذهني مغائرا للامر الخارجي بحسب المهية ولا يكون للشيء مهيتان هذا كلامه قيل الاحتمال الاول يحتمل وجهين احدهما

ان یکون الجوہر والعرض من اقسام الموجود الخارجی ویقال الصورۃ العلمیۃ باعتبار کونہا علماً لایمکن ان تکون موجودۃ
فی الخارج فح لاتکون عرضاً وان کانت شبیہۃ بہ باعتبار التقوم بالموضوع وح لایصدق علی صورۃ الجوہر ولا علی صور
باقی المقولات ای ماسوی الکیف انہا عرض لایقبل القسمۃ والنسبۃ لکونہا شبیہۃ بہ ولذا عدوہا من الکیف فیخدش
ہذا الوجہ انہ ح وان لم یصدق تعریف الکیف علی صورۃ الجوہر والمقولات الثمانیۃ لکن لم یصدق علی صورۃ
الکیف ایضاً مع انہا کیف بناءً علی وجودہ بنفسہ فی الذہن وکذا لایصدق تعاریف سائر المقولات علی صورہا مع انہا
ہی وثانیہا ان یقال ان الصور العلمیۃ للجواہر والاعراض عرض بناءً علی امکان وجودہا مع قطع النظر عن کونہا علما
فالمراد من تعریف الکیف مایکون بحسب وجودہ الخارجی عرضاً ولایقبل القسمۃ والنسبۃ ولایصدق ہذا التعریف
علی صورۃ الجوہر اذ ہی لیست بحسب وجودہا الخارجی عرضاً ووجہ التشبیح انہ کما ان الکیف عرض باعتبار الوجود
الخارجی لایقتضی القسمۃ ولا النسبۃ فکذلک الصورۃ الجوہریۃ ایضاً عرض باعتبار الوجود الذہنی لایقتضی القسمۃ ولا النسبۃ
ویرد علیہ انہ وان لم یصدق ح تعریف الکیف علی صورۃ الجوہر لکنہ یصدق علی صور المقولات الثمانیۃ اذ ہی اعراض
بحسب الوجود الخارجی ایضاً الا ان یعتبر عدم اقتضاء القسمۃ والنسبۃ باعتبار الوجود الخارجی کما یعتبر العرضیۃ بالنسبۃ الیہ واما الاحتمال الثانی ففی غایۃ الظلمۃ اذ
المقولات الہندسیۃ تحت الہویۃ عرض باعتبار الوجود الخارجی یشمل جمیع المقولات التسع التی للعرض ویخرج عنہ الجوہر فیصیر حاصل کلامہ ان الحکم بتباین المقولات
مخصوص بتلک المقولات التسع دون الجوہر ولایخفی انہ ح لایصدق الکم والکیف مثلاً علی شیء احد سواء کان فی الخارج او فی الذہن فغرضہ من
ہذا التخصیص ہو ہذا وقد فرعہ علیہ ایضاً کما ان تلک المقولات التسع متباینۃ الحقیقۃ کذلک ماہیۃ الجوہر مباینۃ لہا قطعاً فلا
وجہ لاخراجہا والحق انہ علی تقدیر القول بکون الاشیاء حاصلۃ فی الذہن بانفسہا لایصح القول بصدق تعریف
الکیف علی الصور الذہنیۃ مطلقاً اذ صورۃ الکم بناءً علی وجودہ بنفسہ فی الذہن یقتضی القسمۃ لذاتہا وکذا صور الاعراض
النسبیۃ تقتضی النسبۃ کذلک والقول بان تباین المقولات انما ہو بحسب حقائقہا سواء کانت فی الخارج او فی الذہن
لکن التعریفات التی ذکروا لہذہ الحقائق لیست کذلک بل ہی متباینۃ بحسب الخارج فقط ای لایمکن ان یصدق ہہنا
منہا فی الخارج علی حقیقۃ من الحقائق واما فی الذہن فیصدق تعریف الکیف علی جمیع تلک الحقائق المختلفۃ المتباینۃ
فی غایۃ السماجۃ والرکاکۃ کما لایخفی علی اولی الفطانۃ واعلم انہ قال صدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی ان حصول
ماہیۃ الشیء فی الذہن اعم من ان یبقی فیہ علی ماکان او ینقلب فیہ الی ماہیۃ اخری حتی یکون شیء واحد بحیث اذا وجد
فی الخارج کان ماہیۃ واذا وجد فی الذہن صار ماہیۃ اخری وذلک جائز لتقدم الموجودیۃ علی الماہیۃ فی نفس الامر فالصورۃ
الحاصلۃ من الشیء فی الذہن سواء کان ذلک الشیء جوہراً او من مقولۃ اخری ینقلب الی الکیف وتعقب علیہ

المحقق الدوانی بان ماذکرہ سفسطة محضة اذ انقلاب مہیة الی مہیة اخری غیر معقول بل المعقول من الانقلاب ان ینقلب المادة من صورة الی صورة اخری او المعروض من صفة الی اخری وذلک انما یتصور اذا کان ہناک امر یقبل الصفة الزائلة والصفة الحادثة کالہیولی العنصریة التی تقبل الصورة المائیة تارة والہوائیة اخری او الجسم الواحد یقبل تارة السواد وتارة البیاض وذلک یستلزم ان یکون الحادث والزائل متواردین علی محل واحد ہیولی کان ذلک المحل او موضوعا ولیس لکل امر یوجد فی الذہن محل او موضوع غیر الذہن کیف ومن المعلومات ما لیس لہ محل اصلا الا الذہن باعتبار حصولہ فیہ ومعلوم ان الذہن لا ینقلب من الصورة الذہنیة التی ہی عندہ کیف بالحقیقة الی العین الخارجی الذی ہو الجوہر ولیس للامر الذہنی والامر الخارجی محل مشترک ینقلب من احدہما الی الآخر فیستحیل الانقلاب الذی توہمہ ولیت شعری ما الامر الواحد الذی زعم انہ بحیث انہ لو وجد فی الخارج کان مہیة واذا وجد فی الذہن کان مہیة اخری وکیف تحفظ الوحدة مع تعدد المہیة ثم تقدم الموجودیة علی المہیة غیر بین ولا مبین وعلی فرض التسلیم لا یوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة کانت او متاخرة لا تغیر حقیقة المعروض فانہا انما تعرض لتلک الحقیقة حال من بقائہا معہا ثم علی فرض الانقلاب یکون الحاصل فی الذہن مغائرا فی المہیة للحاصل فی الخارج وہو خلاف مقتضی الدلیل الدال علی الوجود الذہنی وما ذکرہ من ان حصول المہیة فی الذہن اعم من ان یبقی فیہ کما کان او ینقلب فیہ الی مہیة اخری من قبیل ان یقال حصول زید فی الدار اعم من ان یبقی علی ما کان فیہ او ینقلب فیہ الی غیر زید کعمرو مثلا ثم من البین انہ اذا لم یکن بین الامرین امر مشترک یبقی مع الانقلاب کما فی المادة او الجنس مثلا لم یصدق ان ہناک شیئا واحدا یکون تارة ذلک والاخری الآخر والقائل بالشبح لا یعجز عن ان یقول وجود الامر الخارجی فی الذہن لا یمکن الا بحصول شبحہ فیہ وان الشبح لو وجد فی الخارج لکان عین الامر الخارجی بل ہو قائل بذلک وانہ علی ما ذہب الیہ یتوجہ ان یقال لو فرض وجود ہذا الکیف النفسانی فی الخارج لم یکن عین الجوہر بل کیفا نفسانیا ہو مثال الجوہر ولو فرض وجود الجوہر الخارجی فی الذہن لم یکن کیفا نفسانیا بل جوہرا قائما بالنفس بل نقول ان الکیف النفسانی القائم بالنفس موجود فی الخارج کسائر الکیفیات النفسانیة فان اراد بہ انہ علی تقدیر الوجود الخارجی یکون عین الجوہر فلا یصدق انہ لو وجد فی الخارج لکان عینہ فانہ حال قیامہ بالنفس موجود فی الخارج ولیس جوہرا وان اراد انہ علی تقدیر وجودہ خارج النفس ای قائما بذاتہ جوہر فکذلک لانہ علی ہذا التقدیر لا یکون کیفیا نفسانیا غیر قائم بالنفس فلا یکون جوہرا کیف والکیف النفسانی الغیر القائم بالنفس ممتنع الوجود والجوہر من اقسام ممکن الوجود وان اراد انہ علی تقدیرہ وجودہ خارج النفس وانقلاب حقیقتہ الی الحقیقة الجوہریة یکون جوہرا فذلک علی تقدیر صدقہ جار فی الشبح ایضا ثم دلیل الوجود الذہنی

انما يدل على وجود نفس الماهية في الذهن لا على وجود ما هو عنها على تقدير امر غير واقع ووجود الكيف النفساني في الخارج
مستحيل وينبغي ان يعلم ان ما افاده الاستاذ العلامة ابي قدس سره ان ما زعمه الصدر المعاصر للمحقق الدواني من ان الاشياء تنقلب في
الذهن كيفا مخالف للمذهبين مذهب من ذهب الى حصول الاشياء بانفسها في الذهن ومذهب من ذهب
الى حصول الاشباح فيه اما مخالفته للاول فلانه على ذلك المذهب يجب انحفاظ الماهيات ذهنا وخارجا واما مخالفته
للثاني فلان اصحاب الشبح لا يقولون بان الاشياء تحصل في الذهن فتنقلب اشباحا بل يقولون ان الاشياء
لا تحصل في الذهن راسا وانما تحصل فيه الاشباح فهم لا يجوزون انقلاب الحقيقة فهو من المذبذبين بين ذلك لا الى
هؤلاء ولا الى هؤلاء ثم قال في مذهبه نظر دقيق آخر هو انه لا ريب في ان حصول الاشياء في الذهن على نحو واحد قطعا
بالبديهة وليس بين انحاء حصول الاشياء في الذهن تفاوت بان يكون حصول بعضها في الذهن بان ينقلب الى حقيقة
اخرى وحصول بعضها بان لا ينقلب بل يبقى كما كان فاذا تصورنا حقيقة العلم وحصلت لنا في الذهن فاما ان ينقلب حقيقة
العلم ايضا الى حقيقة اخرى او لا ينقلب على الثاني يلزم ان يكون بين حصول الاشياء في الذهن تفاوت وهو خلاف
ما تقتضيه الضرورة وعلى الاول يلزم ان لا يكون حقيقة العلم الحاصل في الذهن علما اذ لو كانت علما لكانت حقيقة
باقية لا منقلبة والمفروض خلافه واذا لم تكن تلك الحقيقة الحاصلة في الذهن علما لم يكن من حصل في ذهنه تلك الحقيقة
عالما بها وهو صريح البطلان وقال الصدر الشيرازي صاحب الاسفار ان حمل شيء على شيء واتحاده به يتصور على نحوين
احدهما هو المتعارف الشائع ويقال له الحمل العرضي وثانيهما ان يعني به ان الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس
ماهية المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود كما في الاول سواء كان في حمل الذاتيات او العرضيات
بل يراد ان مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول بعد ان يلحظ بينهما نحو من التغاير كالاجمال والتفصيل في حمل الحد على
المحدود او غير ذلك وبعد تمهيد ذلك نقول ان الطبائع الكلية العقلية من حيث معقوليتها وكليتها غير داخلة تحت
مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس من مقولة الكيف فان قلت اليس الجوهر ماخوذا في طبائع اجناسه
وانواعه وكذا الكم والوضع والاين في طبائع افرادها كما يقال للانسان جوهر قابل للابعاد ناطق والزمان كم متصل
غير قار والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين والحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج والهيولى جوهر بالقوة
لا صورة لها في ذاتها والنار جسم محرق وغير ذلك من الامور التي لها صفات تنافي صفات ما في العقل وكذا اذا تعقلنا
الاعدام والملكات والشرور والجهالات مما لا صورة لها في الاعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلم صورة عقلية
محصله الوجود العقلي بل هو نفس الوجود العقلي لهذه الاشياء وكيف يطابق العلم والمعلوم ويتحد معه قلنا مجرد كون

الجوهر ماخوذاً فی حد الانسان لایوجب ان یکون ہذا المجموع الذی ہو حد الانسان فرد الجوہر ولا ایضا یلزم ان یکون شیئ من اجزاء حده کقابل الابعاد والحساس والناطق صادقا علی مجموع حده الذی ہو عینه فی الخارج ولا ایضا علی بعض اجزاء حده نعم کل من الحد واجزائه یکون عین نفسه محمولاً علیها بالحمل الاولی الذاتی وکما ان کون مفہوم الجوہر عین نفسه لا یصیره من جزئیاته وانواعه کذا باقی المقولات والمفہومات الاتری ان مفہوم الجزئی واللامفہوم واللاممکن والہیولی والحرکة غیر صادقة علی انفسها بالحمل المتعارف وکذا مفہوم الجوہر ومفہوم الانسان او الفلک او الکم او الوضع او الاین او غیر ذلک لایلزم ان یکون کل منہا من افراد نفسه انما یلزم لو ترتب علیه اثره بان یکون نفس مفہوم الجوہر مثلا بشرط الکلیة موجوداً فی الخارج لا فی موضوع ومفہوم الحرکة التی فی الذہن کمالاً لما بالقوة ومفہوم الحیوان ذا بعد وحیوة وحس وحرکة ولیس الامر کذلک فان قلت اذا لم تکن الطبائع النوعیة مندرجة تحت المقولات بذواتہا فی ای نحو کان من الوجود ولم تکن المقولة ذاتیة لہا صادقة علیہا من کل وجه ولم تکن الاشخاص مندرجة تحت تلک المقولات علی ہذا الوجه اذ حقیقة الشیئ لیست الا ماہیته النوعیة قلنا کون موجود مندرجا تحت مقولة انما تقتضاه امران احدہما ان یکون مفہوم تلک المقولة ماخوذاً فی ماہیته کما یقال السطح متصل قار منقسم فی جہتین فقط فانه اعتبر فیه ہذه المفہومات اعتبار اجزاء الحد فی الحد وثانیہما ان یترتب علیه اثره کان یکون السطح باعتبار کمیته قابلاً للانقسام والمساواة واللامساواة وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشترکة فی الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة فی الوجود فالطبائع النوعیة اذا وجدت فی الخارج وتشخصت یترتب علیہا آثار ذاتیاتہا لکون شرط ترتب الآثار ہو الوجود العینی واذا وجدت فی الذہن من حیث طبیعتہا ومفہومہا تکون تلک الطبائع حاملة لمفہومات الذاتیات فقط من غیر لزوم ترتب الآثار اذ الآثار للوجود لا للمفہوم فالحاصل من مفہوم الانسان ہو معنی الحیوان الناطق مجملاً لکنه لیس حیواناً یترتب علیه آثار الحیوانیة من الایجاد بالفعل والتحیز والنمو والحس والحرکة فی الذہن بل یتضمن لمعنی الحیوان الناطق المعزول عن العمل فان قلت ماحسبته من آثار الذاتیات انہا لیست من الانواع قد تکون نفس الذاتیات او لوازم المہیات فان معنی الکم لیس الا نفس المنقسم بالذات فکیف یکون الحاصل من الکم فی الذہن غیر قابل للقسمة واذا کان منقسما بالذات فکیف یکون معنی بسیطا مجردا وکیفاً قلت ہو باعتبار مفہوم الکم متضمن لمفہوم الانقسام ومفہوم الانقسام لیس انقساما بالفعل وادلة الوجود الذہنی لاتستدعی الاحصول مفہومات الاشیاء وماہیاتہا فی الذہن لاحصول افرادہا وانحاء وجوداتہا لان انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الی موطن آخر ممتنع فقد ظہر وتبین ان شیئا من المقولات الذہنیة من حیث ہیته ومعناه لیس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنی ان یکون فرداً لہا بل مقولة من المقولات

امانفسها وماخوذ في معناها وامامن حيث كونها صفات موجودة قائمة بها من مقولة الكيف ومحصل هذا التطويل لانزيد على ان صورة الجوهر جوهر لصدق الجوهر عليها صدقا اوليا وصدقا شائعا ذاتيا وكيف ايضا لصدق الكيف عليها صدقا شائعا عرضيا لا ان الكيف ذاتي لها وهي فرد من افراده كما لا يخفى وبهذا ظهر ان ما اعترض عليه بعض الاعلام اولا بانه لايمكن ان يكون الجوهر محمولا على الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن حملا اوليا لان الصورة الحاصلة في الذهن شخص ذهني تشخص بتشخص ذهني وحمل الكلي على شخصه لايكون اوليا وثانيا بانا نقرر الشبهة في الانواع الجوهرية كالانسان والفرس مثلا وصورها متحدة مع تلك الانواع وحمل الجنس على النوع لايمكن ان يكون اوليا لايجدي الى طائل لانا سلمنا ان حمل الجوهر على الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن ليس اوليا لكنه لايضر المجيب اذ غرضه ان الصورة الجوهرية الذهنية يصدق عليها الجوهر بنحو من الصدق ويصدق عليها الكيف بنحو آخر منه لكن ما ذكره هذا القائل لايصلح توجيها لكلامهم لانهم قسموا الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها وعدوا العلم منها فالقول بان العلم ليس كيفا حقيقة مخالف لتصريحاتهم فتامل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام وارتقب كلاما سينفعك في كشف هذا الداء العقام والله ولي الفضل والانعام قوله الا ان يرتكب بالتجوز آه اعلم ان قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة لم لايجوز ان يكون عدهم العلم كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية نظير ذلك ان المحققين ومنهم المحقق الطوسي صرحوا بان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة واورد عليه بانهم ذكروا المقولات وبينوا معانيها وقسموها الى الانواع فالقول بدخول بعض الاشياء تحتها على الحقيقة والبعض الآخر على سبيل المسامحة غير صحيح واجيب بان مقصوده ليس ان عد العلم من مقولة الكيف على سبيل المسامحة بناء على انه من مقولة اخرى كالاضافة والانفعال مثلا بل مقصوده انه لايكون عرضا اصلا بناء على ما تقرر عنده ان الجوهرية وكذا العرضية انما هي بالقياس الى الوجود الخارجي ولذلك قالوا في تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فلا يكون الحاصل في الذهن جوهرا ولا عرضا والحق ان المقسم للجوهر والعرض انما هو الموجود في نفس الامر مطلقا لا الموجود الخارجي وذلك لانه لاريب ان من الاعراض ما لا توجد في الخارج اصلا كالنسب والاعداد فانها لا توجد خارج المشاعر بل انما توجد في الاذهان والصورة الذهنية عرض في الذهن لكونها حالة في المحل المستغني عنها مع انها ليست موجودة خارج المشاعر ولا هي موجودة بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية لكونها موجودة بوجود ظلي فالقول بكون مقسم الجوهر والعرض الموجود الخارجي سواء اريد به الموجود خارج المشاعر او اريد به الموجود بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية ليس بصحيح وثانيا ان العلم ايضا من الموجودات

الخارجية فيجب ان يكون كيفا حقيقة لامسامحة وفيه انه لو سلم ان العلم من الموجودات الخارجية فانما يستلزم كون شخص الصورة العلمية اى من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودًا خارجيًا دون المهية الكلية اى المهية من حيث هى هى والمشروط فى كون الجواهر والاعراض من الموجودات الخارجية هى المهية من حيث هى هى لان رسم الجوهر هى المهية التى اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وثالثًا بان المحل بالنسبة الى الحال الجوهرى مادة لا موضوع وصورة الجوهر لم ينسلب عنها معنى الجوهرية بناءً على حصول الاشياء بانفسها فى الذهن فالذهن باعتبار صورة الجوهر مادة لا موضوع ويمكن ان يقال ان حصر محل الجوهر فى المادة انما هو فى الجوهر العينى لا الذهنى والحق ان ما قال المحقق الدوانى من كون العلم كيفا على سبيل المسامحة لا يصلح توجيها لكلامهم لانهم عن آخرهم قد صرحوا بان العلم من مقولة الكيف حقيقةً فما قال توجيه للقول بما لا يرضى به قائله قوله من مقولة الانفعال آه هذا هو المشهور فيما بينهم وقد زيفه ابى واستاذى قده بان مقولة الانفعال عبارة عن التاثر التجددى اى قبول الاثر يسيرا يسيرا ولذا قال الشيخ الاولى فى تعبير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان ينفعل ليكون ادل على التجدد وتلك المقولة هى نفس الحركة ولا خفاء فى ان قبول النفس للصورة ليس من هذا الباب فالعلم بمعنى قبول النفس للصورة ليس من مقولة الانفعال ومنشاء الاشتباه اشتراك لفظ القبول بين مطلق الاتصاف بشئ وبين الاتصاف على سبيل التدريج ثم القول بكون العلم عبارة عن قبول النفس للصورة باطل اذ ليس معناه الا كون الذهن محلا للصورة والمحلية نسبة بين الحال والمحل ومن الضروريات ان العلم ليس عبارة عن نفس التعلق والنسبة لانها معنى اعتبارى هذا كلامه الشريف ولا يخفى دقته ومتانته قوله وهى عندهم قائمة بالعالم اعلم انه قال بعض المدققين فى شرح الرسالة القطبية الاشياء اذا حصلت فى الاذهان يحصل لها وصف هو ليس بحاصل لها وقت كونها فى الخارج ويحمل ذلك الوصف عليها فيقال لها صورة علمية ولا شك ان المحمول فى تلك القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان محمولا عليه على تقدير كونه فى الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتى لا تختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل حمل عرضى مثل حمل الكاتب على الانسان فالعلم حقيقة هو غير الحاصل فى الذهن وهو ليس الا من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه وما يوجد فى الذهن عرض لانه موجود فى الذهن الذى هو الموضوع وتابع للموجود الخارجى لانه متحد معه فى المهية النوعية فهو ان كان كيفا فهو ايضا كيف وان كان جوهرا فذلك ايضا جوهر وهكذا واطلاق العلم على الحاصل فى الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان فالعارض ليس الا عرضًا ومن مقولة الكيف والمعروض ليس الا عرضًا

وتابعا للموجود الخارجي ومحصلة على ما قال في موضع آخر ان العلم حالة ادراكية يتحقق عند حصول الشئ في الذهن و
تلك الحالة الادراكية تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا وذلك لانه حصل شئ في الذهن
يحصل له وصف ويحمل ذلك الوصف عليه فيقال له صورة علمية وهذا المحمول ليس نفس الموضوع والالكان محمولا عليه
حال كونه في الخارج ضرورة ان الذات والذاتي لايختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل من قبيل حمل الكاتب على
الانسان فالعرضي من مقولة الكيف سواء كان معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى وارد عليه بوجوه
منها ما قال الشارح في بعض حواشيه ان وجود المعلوم للعالم اما بان يكون وجوده نفس وجود العالم لنفسه كما في
علم المجردات بانفسها او يكون وجوده له بان يكون نعتا قائما به كما في علم النفس بصفاتها العينية او يكون معلولا له
كما في علم الباري تعالى بسلسلة الممكنات وبالجملة وجود المعلوم باحد الانحاء الثلثة يكفي للانكشاف الاترى ان علم
المجردات بذواتها وصفاتها الموجودة لها وعلم الباري تعالى بمعلولاتها الموجودة له علم حضوري لا تفتقر في انكشاف
معلوم الى حدوث امر آخر فالصورة العلمية القائمة بالنفس لكونها من صفات النفس منكشفة عندها بنفس وجودها
للنفس مع انكشاف ماله تلك الصورة تابع لانكشافها فلا يحتاج الى حدوث حالة اخرى لانكشاف المعلوم بها لامتناع
توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد قال الشيخ ان وجد اثر من ذاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي كما ادرك
شيئا آخر بان يوجد اثر منه في ذاتي لكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت عنه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده
لي واذا كان وجوده لي لم احتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي فظهر منه ان وجود الشئ للعالم
بان يكون وجوده نفس وجود العالم لنفسه او يكون ذلك الشئ نعتا له قائما به كما في وجود اثر الشئ لعقولنا او وجود
المعلول للفاعل التام اقوى منه يكفي للانكشاف من غير حاجة الى حدوث حالة اخرى ولو فرض حدوثها فعلم
النفس بها حضوري لامحالة لكونها من الاوصاف العينية فمناط انكشافها اما نفس حضورها للنفس بناء على انها
من الاوصاف التي علمها حضوري فيكون وجود الصورة العلمية كك لكونها من الاوصاف العينية لها ايضا او
حالة اخرى وهكذا فيتسلسل الحالات وهو ظاهر البطلان فلم يثبت ههنا امر آخر غير الصور العلمية هذا كلامه وفي هذا
الكلام انظار الاول ان كون مناط العلم احد ثلثة اشياء غير مسلم عند المشائية كما علمت ذلك فيما سبق من ان اول
ما قال به صاحب الاشراق وتبعه جماعة من المتاخرين ومنعه جماعة اخرى وقد مر في كلام الشيخ ما يدل على المنع
وقد عرفته ان ما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان حصول الشئ لفاعله ليس دون حصول الشئ لقابله
ففيه ما قال المحقق الدواني انه ان اريد ان حصول الشئ بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب

فيكون حصوله للفاعل اوكد واقوى فلا يكون دون حصوله للقابل فسلم لكن لا يلزم منه كون الحصول على اى وجه كان كافيا
فى التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعنى الحصول للقابل وان كان اضعف من الحصول للفاعل شرطاً
للتعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل
لا يستلزم الاتصاف الثانى انا لا نسلم ان الصورة منشاء لانكشاف غيرها وان كانت منكشفة بنفسها عند علم النفس
بها بلا توسط صورة او امر آخر فكفايتها لانكشاف نفسها لا يستوجب كفايتها لانكشاف غيرها فيجوز ان يحتاج الى قيام الحالة
الادراكية عند حصول الصورة لانكشاف معلومها اعنى ذا الصورة وان لم يحتج اليها لانكشاف نفسها وهذا غير مناف لما
قال الشيخ اذ الكلام ههنا فى عدم كفاية الصورة لانكشاف معلومها دون نفسها فيجوز ان يكون كونها نعتا مناطاً لحصولها
عند النفس ولا يكفى قيامها بالنفس لحضور المعلوم الثالث انه انما يلزم توارد العلتين المستقلتين على شئ واحد لو كانت
الصورة منشاءً للانكشاف كما ان الحالة الادراكية منشاءٌ للانكشاف وهو غير مسلم بل غير صحيح كما عرفت سابقاً الرابع
ان لزوم المبنية على تقدير القول بكون العلم عبارة عن الحالة الادراكية غير مسلم بل غير صحيح لانا نختار ان العلم بالحالة
الادراكية انما يكون بحالة ادراكية اخرى وهكذا ولا يلزم التسلسل اصلاً اذ العلم بتلك الحالة يتوقف على ان يتوجه الذهن الى ذلك العلم توجها
مستانفا فبذلك التوجه المستانف تحدث حالة اخرى متعلقة بالحالة الاولى ثم العلم بتلك الحالة الاخرى يتوقف
على توجه مستانف آخر فما دامت النفس تتوجه توجها مستانفا الى حالة حالة تتجدد الحالات واذا انقطع توجه النفس انقطع
حدوثها فلا يلزم التسلسل اصلاً كما توهمه الشارح ومنها ان قيام الحالة والصورة بالنفس على نحو قيام المصدرين او الحاصلين
منهما بالمعروض لا على نحو قيام المشتقين به ومناط صحة الحمل بين المشتقين صحة حملهما بهو هو على المعروض ولهذا لا يصدق
احد المشتقين على مفهوم الآخر من حيث هو هو بل بحسب الصدق هو حملية بخلاف المبدئين الغير المحمولين على المعروض
بهو هو اذ لا يحمل احدهما على الآخر ولا شك فى ان الصورة العلمية القائمة بالنفس غير محمولة عليها بالمواطاة وكذا الحالة
القائمة بها غير محمولة عليها فمقارنتها بحسب القيام بالنفس على نحو مقارنة الضحك بالتعجب بحسب العروض للانسان
مع عدم صدق احدهما على الآخر مواطاة ودعوى ان المقارنة بينهما حاصلة على نحو يؤدى الى الاختلاط والاتحاد بالعرض
بينهما بخلاف الضحك والتعجب تحكم لا دليل عليه بل هو قائم على خلافه وهذا ايضا مما اورده الشارح فى بعض حواشيه و
الحاصل انه لا يلزم من مقارنة وصف لوصف فى موضوع واحد كون احدهما عرضيا للآخر والا لزم كون سائر صفات
النفس عرضية للصورة ومفهوم الضاحك مثلا ليس عرضيا لمفهوم الكاتب ولا بالعكس بل احدهما عرضى لافراد الآخر
بسبب علاقة العروض وبهذا ظهر ان ما قال الشارح ههنا لتصحيح كون الحالة عرضية للصورة من كون الحالة قائمة بالعالم

لا بالصورة حتى يلزم كون الصورة عالمة بل هي مقارنة للصورة في موضوع واحد من دون عروض احدهما للآخر وليس
بينهما علاقة العروض الا مسامحة كالكاتب والضاحك فكما ان كلا منهما عرضي لصاحبه من حيث المقارنة في موضوع
واحد من دون عروض احدهما للآخر كذلك الحالة عرضية للصورة من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروضها
للصورة ليس بشيء مع ان مقارنة الحالة والصورة في موضوع واحد ليس كليا كما لا يخفى على المتامل وما قال بعض
الشراح بعد تمهيد ان مناط الحمل مطلقا سيما في العرضيات على الحلول دون الاتحاد بالذات والوجود فان
المعروض قد يوجد ولا يوجد العارض والمعروض جوهر والعارض كيف فكيف الاتحاد نعم يتصور الحلول بينهما وهو الذي
سموه بالاتحاد فاذا وجد علاقة الحلول بين الشيئين بان يكون احدهما حالا في الآخر او يكون كلاهما حالين في ثالث
تحقق الحمل والموجود ههنا هو الشق الاخير لان الحالة والصورة كلتاهما قائمتان بالذهن وحملها على الصورة
كحمل الضاحك على المتعجب فلا يرد ان ملكة الحالة اما منضمة فاما ان تقوم بالصورة فتكون الصورة عالمة حقيقة لان
مناط حمل المشتق قيام المبدء واما ان تكون قائمة بالذهن فلا تكون محمولة على الصورة ولا عرضية لها ليس بشيء اما
اولا فلان القول بكون مناط الحمل هو الحلول قد ابطلنا في بعض كتبنا وحققنا ان مناطه هو الاتحاد في الوجود واما
ثانيا فلان حلول الشيئين في ثالث لو استلزم الحمل بينهما لصح حمل الحالة على سائر صفات النفس كالشجاعة وغيرها
كما ذكره الشارح في بعض حواشيه وصح حمل التعجب على الضحك واما ثالثا فلان المتعجب ليس بمحمول على مفهوم الضاحك
بل على افراده والحال مع المتعجب في ثالث هو مفهوم الضاحك فان قيل قد صرح المحقق الدواني في حواشيه
القديمة على شرح التجريد بان المتعجب يصدق على مفهوم الضاحك لا بشرط شيء فان اتصاف الافراد يستلزم
اتصاف الماهية لا بشرط شيء بل اتصافها عين اتصافها يقال لعل مراده ان ما يصدق على الفرد يصدق على الطبيعة
من حيث هي في الجملة ولو بالعرض وما قال بعض الاعلام قد ان الحالة قائمة بالنفس لقيام الصورة فان الحالة و
الصورة متحدتان وجودا لكونها محمولة عليها وقيام احد المتحدين يوجب قيام المتحد الآخر فلا يلزم كون الصورة
عالمة كما يقتضي منه العجب فان ما ذكره انما يصح لو كانت الحالة منتزعة عن الصورة وح لا معنى لكون الحالة قائمة
بالنفس الا بالعرض وبالواسطة كما لا يخفى على المتامل ومنها ان الحالة لو كانت متحدة مع الصورة في الوجود و
محمولة عليها يلزم كون الصورة كيفا ايضا لان ذاتيات المحمول واجبة الحمل بالشكل الاول فلا يصح القول بكون
العارض من مقولة الكيف والمعروض من اية مقولة كان واجيب بان المعروض من مقولة اخرى بالذات و
كيف بالحمل العرضي لان الكيف ليس بذاتي لجميع ما يصدق هو عليه لما يصدق عليه صدقا ذاتيا والحق انه لا يصح القول

يكون الاتحاد بين الحالة والصورة بالذات بل يكون الاتحاد بينهما بالعرض بان يكون الموجود حقيقة هي الصورة وتكون الحالة منتزعة عنها بضرب من التحليل فتكون الحالة صفة انتزاعية مع ان الكلام فيما هو منشأ الانكشاف و مطابق العالمية حقيقة وهو لا يمكن ان يكون امرًا انتزاعيًا والا فلا بد له من مصداق ومنشأ للانتزاع ولا يمكن ان يكون ذلك المصداق ذات العالم بل يكون صفة اخرى غير انتزاعية وبالجملة القول بكون الحالة عرضية للصورة كما صدر عن بعض المدققين لا يصح الا على تقدير كون الحالة انتزاعية كما لا يخفى على المتامل وكون منشأ الانكشاف امرًا انتزاعيًا باطل قطعًا فتامل وانتظر كلامًا يسيرو عليك انشاء الله تعالى **قوله** والحق ان العلم آه لا يدري لهذا الكلام محصل اصلا لانه اذا كان العلم عبارة عن الوجود المجرد القائم بذاته الواجب لذاته وكان علم الممكن عبارة عن علم الواجب سبحانه كما ان الوجود عبارة عن وجود الواجب فيلزم اما كون الممكن غير عالم بشئ اصلا اذ علمه لما كان عبارة عن العلم الواجب سبحانه لا يكون العلم صفة قائمة بالممكن كما ان الوجود ليس صفة قائمة به بل انما يقال له الموجود لانتسابه الى الواجب كك لا يقال به العالم الا باعتبار انتسابه الى الواجب فمعنى كون الممكن عالما بشئ على هذا التقدير ان الواجب عالم به فلا يكون شئ منكشفا له اصلا والتفوه به عسى ان يكون سفسطة ظاهرة البطلان او كون الواجب سبحانه مدركًا بكنهه للممكن اذ ادراك كل شئ عبارة عن ادراك الواجب سبحانه اذ المدرك في كل ادراك ليس الا نحو وجوده ومصداق الوجود مطلقًا نفس ذات الواجب سبحانه فلا محالة كل من ادرك شيئا باى ادراك كان فقد ادرك الواجب سبحانه فيكون الممكن مدركًا لذاته تعالى بكنهه فان مصداق العالمية في الممكن نفس ذاته تعالى والحاصل انه اذا كان علم الممكن عبارة عن الواجب سبحانه يلزم اما كون الممكن غير عالم بشئ اصلا كما انه ليس بموجود اصلا على راى الشارح وانما يقال له العالم على سبيل المجاز كما يقال له الموجود على سبيل المجاز او كون الممكن مدركا لكنهه تعالى ان اطلق عليه العالم على سبيل الحقيقة وكلا الشقين باطلان كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وايضا ان كان المراد بكون الممكن غير عالم في حد ذاته ان الممكن مجعول للواجب سبحانه فلا يكون بلا جعل الجاعل مبدءًا لانكشاف شئ فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون ذات الممكن مصداقًا لكونه مبدءًا للانكشاف كما لا يخفى وان كان المراد به معنى آخر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه وايضا ماذا اراد بكون الممكن امرًا ظلمانيًا في حد ذاته ان اراد ان الممكن بلا جعل الجاعل امر ظلماني فلا يخفى سخافته اذ الممكن بلا جعل الجاعل ليس شيئا اصلا لا ظلمانيا ولا نورانيا وان اراد ان الممكن لما لم يكن بلا جعل الجاعل شيئا لا يكون بنفس ذاته مبدءًا للانكشاف ففيه انه يجوز ان يكون بعض الممكنات بعد جعل الجاعل مبدءًا للانكشاف ونفى ذلك محتاج الى دليل وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه لينظر فيما هو بصدده ثم انه ان اراد بكون عالمية

الممكن بالعرض ان عالمية الممكن بواسطة فى العروض بان يكون هناك عالمية واحدة ثابتة للواسطة بالذات ولذى الواسطة بالعرض فهذا
بط قطعا اذ العالمية الثابتة للواجب لا يتصف بها الممكن اصلا لا بالذات ولا بالعرض وان اراد ان عالمية الممكن
معلولة للواجب سبحانه فلا يكون الممكن عالما بلا افاضة حقيقة العلم عليه فالممكن انما يتصف بالعالمية لاجل قيام
صفة العلم به باقاضة تعالى اياها فمسلم لكنه بمراحل عن مقصوده وبالجملة ان كان مراده ما هو ظاهر كلامه من
كون علم الممكن وعلم الواجب متحدين ذاتا فهو بط قطعا وان اراد انه كما ان وجود الواجب علة لوجود الممكن كك
علمه علة لعلم الممكن فهو مسلم لكنه بمعزل عما ادعاه ولما تنبه الشارح على بطلان زعمه وخذلان رأيه اضرب عنه
وقال بل العلم هو الوجود المجرد آه وهذا ايضا باطل اذ مفهوم الوجود والعلم ليس مَ احدا قطعا واما مصداقهما فليس واحدا
ايضا كما ستقف انشاء الله تعالى وقال فى الحاشية المتعلقة على هذا القول هذا اضراب عن الحكم السابق المستفاد
من التشبيه لان المتبادر عنه ان العلم غير الوجود ويمكن ان يجعل اضرابا عما يفهم من قوله من حيث استناده اليه
تعالى لانه يظهر منه ان العلم هو الوجود مطلقا لا المجرد بخصوصه لان مصداقهما حيثية واحدة والحق ان العلم وكذا سائر
صفاته الحقيقية عين الواجب تعالى اذ هو وجود مقدس تجب وكك العلم فى الممكن نفس وجوده الخاص المجرد كالعقول
والنفوس بالقياس الى ذواتها وصفاتها ثم البرهان والوجدان يحكمان بان النور ههنا ليس امرا زائدا على
وجوداتها الخاصة بها اعنى نفس حقيقتها المتقررة بجعل الجاعل اياها على النحو المخصوص فتفكر انتهت وانت تعلم
ان هذا مع كونه منافيا لما ذكره فى الشرح من كون علم الممكن نفس ذات الواجب سبحانه ليس بصحيح ايضا لانه انما يتم
لو كان ذات الممكن بنفسها مصداقا للعلم وهو بط كما سيظهر انشاء الله تعالى واما قوله فى الشرح فالواجب سبحانه
بجعل آه فبدل دلالة صريحة على ان الاشياء انما تنكشف عند العقل عند قيام تلك الاشياء بالعقل فما له ان الواجب
سبحانه بجعل العقل صار بحال لان ينكشف الاشياء عنده عند قيام تلك الاشياء وهذا وان كان مسلما لكن لا علاقة بما
ادعاه كما لا يخفى وان كان معناه انه سبحانه بجعل العقل مبدءا لانكشاف الاشياء بمعنى ان نفس ذات العالم بما هى
هى يكون مبدءا لانكشاف الاشياء بلا قيام صفة وحدوث حالة فهو جزء المنع وقوله وليس العلم امرا زائدا آه ليس المراد
به اتحاد مفهومهما قطعا لكونه ظاهر البطلان فلا بد ان يراد به اتحاد مصداقهما وهذا ايضا باطل لان مصداق الوجود المجرد
نفس ذات العقل بلا لزوم اضافة الى شئ ومصداق العلم لا بد فيه من لزوم الاضافة الى المعلوم ومع هذا كله
لا يلزم من اتحادهما ان يكون العلم نفس ذات الواجب سبحانه ثم ان قوله وذلك باعلام المعلم آه غير ملائم لما توهمه
فان اعلام المعلم عبارة عن اضافة العلم فيه وعلى تقدير كون العلم نفس ذات العالم علمه بالاشياء الغائبة انما يكون

بنفس احضار المعلوم عنده لا با فاضة العلم فيه كما لا يخفى فانظر الى الشارح كيف يتجمج فى اقواله ويتخبط فى مقابلة ولا يبالى عما يقول واين مذہب قال المص خان كان اعتقادآه اعلم انه قد اختلف فى التصديق فذہب الحكماء الى انه عبارة عن الحكم المقارن للتصورات فالتصورات الثلث شرط لوجود التصديق وہو فى نفسه بسيط ليس له جزء اصلا وذہب الامام الرازى الى انه مركب من المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم كما صرح به فى الملخص حيث قال ان لنا تصورًا واذا حكم عليه بنفى او اثبات كان المجموع تصديقا وفرق ما بينهما كما فى البسيط والمركب اذ الظاہر ان مقصوده ان لنا تصور شئ واذا حكم عليه اى جعل عليه امر محمولا بنفى او اثبات كان المجموع من تصور المحكوم عليه والامر المحمول والنفى والاثبات يعنى الحكم تصديقا نعم ما قال فى المحصل اذا ادركنا حقيقة فاما ان يعتبر من حيث ہى ہى من غير حكم عليها لا بالنفى ولا بالاثبات وہو التصور او نحكم عليها بنفى او اثبات وہو التصديق ليس نصا فى كون التصديق مركبًا من تصورات اجزاء القضية لكنه نص فى كون التصديق مركبا كما لا يخفى واستدل على حقيقة مذہب الحكماء بوجوه منها ما قال السيد المحقق قدس ان تقسيم العلم الى التصور والتصديق انما ہو لامتياز كل واحد منهما عن الآخر بطريق خاص يستحصل به ثم الادراك المسمى بالحكم ينفرد بطريق خاص يوصل اليه وہو الحجة المنقسمة الى اقسامها وما عداه الادراك له طريق واحد يوصل اليه وہو القول الشارح فتصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية يشارك سائر التصورات فى الاستحصال بالقول الشارح فلا فائدة فى ضمها الى الحكم وجعل المجموع قسما واحدا من العلم المسمى بالتصديق لان ہذا المجموع ليس له طريق خاص فمن لاحظ مقصود الفن اعنى بيان الطرق الموصلة الى العلم لم يلتبس عليه ان الواجب فى تقسيمه ملاحظة الامتياز فى الطرق فيكون الحكم احد قسميه المسمى بالتصديق لكنه مشروط فى وجوده الى ضم امور متعددة من افراد القسم الآخر فمن علم غرض ہذا الفن اليقن ان الحكماء على الحق ومنها ما افيد ان التصديق حقيقة واقعية محصلة وليس من الحقائق الاعتبارية فهو ليس الاشياء واحدا والمجموع المركب من التصورات الثلثة او الاربعة لا شك فى كونه امرا اعتباريا اذ ہذه التصورات ليست بعضها محتاجا الى بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحدا مع بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا ذہنيا وما قال بعض الاعلام ان جميع اجزاء التصديق موجودة فلا وجه لكونه من الاعتباريات ففيه ان كون المركب اعتباريا لا يتوقف على كون اجزائه اعتبارية بل المركب الاعتبارى عبارة عما لا يكون بين اجزائه احتياج وان كان كل منها موجودًا فى الخارج اذ لا يكون وحدته حقيقية بل انما يكون وحدته بمجرد اعتبار العقل كالعسكر من الافراد والعشرة من الاحاد وعلى ما ذكره يلزم ان يكون الحجر الموضوع بجنب الانسان مركبا حقيقيا لكون كل جزء منه موجودًا فى الخارج مع انهم قد صرحوا بخلافه واورد على مذہب الامام بوجوه الاول انه يستلزم

ان یکون التصدیق مکتسباً من القول الشارح والتصور من الحجۃ اما الاول فلان الحکم اذا کان غنیا عن الاکتساب ویکون تصور احد طرفیہ کسبیا کان التصدیق کسبیا فیکون اکتسابہ من القول الشارح واما الثانی فلان الحکم عندہ لابد ان یکون عندہ تصوراً مع انہ مکتسب من الحجۃ واجاب عنہ بعض المدققین بانا لانسلم ان تصور احد الطرفین کسبی عندہ لان التصورات کلہا بدیہیۃ عندہ ولو سلم فلہ ان یلزم علی مذہبہ ان یکون بعض التصورات کالحکم مکتسبا من الحجۃ ولعل الحق ما قال بعض الاعلام ان الجواب الاول انما یصح من قبل الامام ولا یصح من قبل من تبعہ من تسمیۃ المجموع تصدیقا مع القول بنظریۃ بعض التصورات والحق ہو الجواب الثانی لان الامام قائل بکسبیۃ الحکم وحکمہ ببداہۃ التصورات مخصوص بما عدا الحکم لان دلیلہ انما ہو لابطال انکار التعریفات ولا یلزم منہ بطلان الاکتساب بالدلیل والثانی ان تلک الادراکات علوم متعددۃ فلا یندرج تحت العلم الواحد الذی جعل مقسماً واجیب بان الوجود والوحدۃ متساوقان اذ ما من موجود الا ولہ وحدۃ ما فالتصدیق وان کان علوما متعددۃ لکن لما کان لہ نحو من الوجود یجب ان یکون لہ نحو من الوحدۃ علی ان التصدیق عندہ مرکب والترکیب بدون اعتبار الوحدۃ ممتنع الثالث ما قال بعض المدققین ان اجزاء التصدیق یجب ان تکون علوما تصوریۃ لان العلم منحصر فی التصور والتصدیق وجزء التصدیق لا یمکن ان یکون شیئا غیر العلم او علما تصدیقیا غیر التصوری ولا شک ان التصورات کلہا بدیہیۃ عند الامام ومن الضروریات انہ اذا حصل جمیع اجزاء الشئ بالبداہۃ یحصل ذلک الشئ بالبداہۃ فیلزم ان یکون التصدیقات کلہا بدیہیۃ مع انہ لا یقول بذلک وفیہ نظر اما اولا فلما عرفت آنفا ان الامام قائل بنظریۃ الحکم وصحۃ اکتسابہ من الدلیل والتصورات التی یقول ببداہتہا انما ہی التصورات المکتسبۃ من التعریفات واما ثانیا فلان بداہۃ جمیع اجزاء الشئ لا یستلزم بداہۃ الکل لجواز ان یکون الکل نظریا حاصلا بجمیع الاجزاء بالحرکۃ وترتیبہا وبعضہم تصدی للتوفیق بین المذہبین بان مراد الامام من التصورات الثلث والحکم نفس الحکم بناءً علی ان الحکم ادراک اجمالی متعلق بوقوع النسبۃ اولا وقوعہا وہو عند التفصیل عبارۃ عن التصورات الثلث والحکم المتعلقۃ بقضیۃ ان النسبۃ واقعۃ او لیست بواقعۃ فمنشاء تعبیرہ عن الحکم بالمجموع المرکب المبالغۃ فی مدخلیۃ التصورات الثلث فی التصدیق دفعا لتوہم ان التصورات الثلث کما تتحقق بدون التصدیق کذلک یمکن تحقق التصدیق بدون التصورات الثلث ولا یخفی انہ توجیہ للقول بما لا یرضی بہ قائلہ لانہ صرح فی الملخص بکون التصدیق مرکبا من التصورات کما سبق منا نقل عبارتہ وقال بعضہم ان قول الحکماء ببساطۃ التصدیق وجعل التصورات شرطاً خارجا معناہ ان التصورات التی قبل الاذعان والقبول شرط للادراک البسیط الذی ہو الحالۃ الادراکیۃ التی حصلت عند الاذعان والقبول وقول الامام بالترکیب وجعل التصورات

شطرًا معناه ان تلک الحالة الادراکیة التی ذکرناها من حیث انها متعلقة بتلک الامور وینکشف بها حالها مرکبة وانت تعلم ان ہذا اصطلاح من غیر تراضی الخصمین کما لایخفی علی من له ادنی تدبر فافہم بقی ہہنا کلام آخر وہو ان التصدیق ان کان عبارةً عن الحکم فقط کما ہو مذہب الحکماء فلا ریب انه مشروط بالتصورات الثلث وعدم الحکم معتبر فیها فیلزم اشتراط الشئ بنقیضه وان کان مرکبا من التصورات الثلث والحکم کما ہو مذہب الامام یلزم ترکب الشئ من النقیضین وما قال العلامة الشیرازی فی شرح حکمة الاشراق تبعا لشارح التلویحات ان المعتبر فی التصدیق شطرًا او شرطًا ہو التصور المطلق المرادف للعلم فلا یلزم تقوم الشئ بنقیضه ولا اشتراطه به لیس بشئ اذ لیس شئ من تصورات الاطراف ادراکا مطلقًا بل کل منها ادراک مخصوص فی نفسه ولا الصدق علی باقی التصورات ایضا وایضا التصور علی تقدیر کونه جزءًا من التصدیق جزء خارجی له فلا یمکن ان یکون المطلق بما ہو کذلک جزءًا منه ویکون تخصیصه بانضمام الحکم کتخصیص الحیوان بالناطق فالتصدیق علی تقدیر ترکبه من التصورات مرکب خارجی والتصورات الثلثة او الاربعة اجزاء خارجیة له وہی متباینة ومباینة للکل کاجزاء السریر فان کل واحد من قطع الخشب لیس بسریر ولا یلزم منه تقوم الشئ بنقیضه ولا اشتراطه به واما عدم الحکم فہو عارضة للتصور الساذج خارجة عنه کما صرح به السید المحقق قدہ والمعتبر فی التصدیق ذاته فہو لیس بمعتبر الا فی مفہومه ومفہومه لیس بمعتبر فی التصدیق اذ کم من مصدق لا یعرف مفہوم التصور فمفہومه لیس بمعتبر فی مفہومه لا فی مصداقه بل مصداقه معتبر فیما صدق علیه التصدیق بالجزئیة او الشرطیة ولو لم یجز ان یکون ما صدق علیه احد المتقابلین جزءًا للمتقابل الآخر لامتنع ان یکون الشئ جزءًا لغیره وما قال الشیرازی فی حواشی حکمة الاشراق ان التصور والتصدیق من الامور الذہنیة وکلما اعتبر فیہما من المحصلات الفصلیة لہا ویجوز تصورہا ویجوز تحصلہا من الامور العدمیة فمطلق الحضور الذہنی بمنزلة جنس التصور والتصدیق وقید عدم الحکم والحکم بمنزلة فصلیہما والنوع البسیط اذا کان مقوما لشئ مباین او شرطًا له کان بتمامه کذلک ولا یجوز اخذ جنسه بدون فصله فی تقویم او شرطیة ولیس فصل الشئ کالصفة العارضة له الخارجة عنه فلا یخفی علی المستیقظ ما فیه من السخافة اما اولا فلان قوله ان التصور والتصدیق الخ صریح فی ان التصور والتصدیق من الامور الاعتباریة التی تحصلہا بمحض الاعتبار والا لا معنی لکون کل ما اعتبر فیہما من المحصلات الفصلیة لہا ولا لتحصلہا من الامور العدمیة اذ الحقائق المتأصلة الواقعیة لا یمکن ان تتحصل وتتقوم من الامور العدمیة اما علی تقدیر وجود الکلی الطبیعی فی الخارج فظاہر واما علی التقدیر کونه غیر موجود فیه فلان الامر العدمی انما یثبت للشئ بالقیاس الی ملکته وکلما یثبت للشئ بالقیاس الی ملکته وکلما یثبت بالقیاس الی غیره لا یکون ذاتیا وایضا الامر العدمی لا یمکن ان یکون منتزعا عن نفس الذات

اذ لاشک ان لملاحظة الملكة مدخلا فی انتزاعه و اما ثانیا فلان کون عدم الحکم فصلاً للتصور الساذج لیستلزم کونه امرًا عدمیًا اذ مصداق الفصل نفس ہویة النوع بل عدم الحکم تعبیر عن الفصل وکثیرا ما یعبرون عن الفصول الحقیقیة بالامور العدمیة فتحقق ان عدم الحکم لیس فصلا للتصور الساذج و اذا لم یکن ذاتیا فلا اشکال اذ عارض الجزء و الشرط لایکون جزءًا ولا شرطًا و اما ثالثا فلان النوع البسیط لایمکن ان یکون جزءًا ذہنیا للشئ اصلا بل انما یکون جزءًا خارجیا له فلا یلزم من اعتباره فی التصدیق اعتبار عدم الحکم فیه ضرورة ان جنس الجزء الخارجی وکذا فصله لایجب ان یکون جزءًا ذہنیا للشئ اصلا بل انما یکون جزءًا خارجیا له فلا یلزم من اعتباره فی التصدیق اعتبار عدم الحکم فیه ضرورة ان جنس الجزء الخارجی وکذا فصله لایجب ان یکون معتبرًا فی الکل فلا یلزم ما الزم ولعل لکلامه وجہا لست احصله قوله واشار الی ان الاصطلاح آه اعلم ان التصدیق المنطقی عبارة عن نفس الاذعان وہو التصدیق اللغوی کما قال العلامة الشیرازی فی درة التاج مراد از تصدیق وتکذیب معنی لغوی ایشان است لکن علی ہذا یکون التصدیق قسما من العلم لان اہل اللغة قاطبة یعبرون عن معنی الاذعان والقبول الذی ہو معنی التصدیق بالعلم حیث یقولون علمت زیدا قائما وظاہر انہم لایریدون بالعلم المتعدی الی مفعولین الا التصدیق والاذعان فتامل لاتخبط قوله وانه کیفیة غیر ادراکیة آه ہذا الکلام من الشارح عجیب جدا فان قول المصـ ہما نوعان متباینان من الادراک نص علی ان التصدیق کیفیة ادراکیة وقد اعترف فی شرح قوله ہذا بان التصدیق کیفیة ادراکیة وقد اعترف فی شرح قوله ہذا بان التصدیق عنده کیفیة ادراکیة فالقول بانه اشار الی کون التصدیق بکیفیة غیر ادراکیة والتقسیم مبنی علی المسامحة عنده فریة بلا مریة علی انه سیعرف مرة اخری بان التصدیق عند المصـ کیفیة ادراکیة حیث یقول فی شرح قول المصـ فتلک الحالة آه ان الاذعان عنده کیفیة ادراکیة کالتصور وکذا الشک والوہم من الکیفیات التصوریة وہما نوعان من العلم بمعنی الحالة الادراکیة لایجتمعان بحسب التعلق بامر واحد فکیف قال ہہنا انه اختار کون التصدیق کیفیة غیر ادراکیة وہل ہذا الا آفة سوء الفہم ثم ان المراد باسم کان فی قول المصـ فان کان اعتقادًا آه اما ہو العلم ومنشاء الانکشاف حقیقةً فیلزم کون الاعتقاد علما حقیقةً لا مجازًا واما ہو لیس بعلم حقیقة فلا یکون التصور الیضا علما حقیقة وارادة المعنی الحقیقی والمجازی معًا غیر جائز وارادة عموم المجاز ہہنا غایة البعد والرکاکة کما لایخفی فافہم ولاتخبط واعلم ان الشارح تبعًا لبعض المدققین اختار کون التصدیق والشک والوہم کیفیات غیر ادراکیة حیث قال فی بعض حواشیه ان العلم مبدء الانکشاف وہذه الکیفیات تحصل بعده الاتری انہم یعبرون عن العلم بدانش بخلاف التصدیق فانہم یعبرون عنه بگرویدن و

والتكذيب اذ يعبر عنه بعنوان ناگرويدن وعن الظن بگمان قوی وعن الوہم بگمان سست وعن الشک برابرداشتن وعن الاستفہام لطلب كردن فہم وعن التمنی بآرزوبردن وہكذا نظائرہا فہذہ الكيفيات مغائرة للعلم بالذات وفی عدہا من اقسامہ مسامحة ورد بان الكلام فی ہذہ التعبيرات كالكلام فی معبراتہا بحيث نقول ہذہ التعبيرات اما تعبيرات لصور علمية ہی افراد العلم الذی يعبر عنه بدانش او تعبيرات لكيفيات حاصلة بعدہ والحق ان الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية ثم العجب من الشارح اذ ترک ہہنا تقليد معلمه اعنی صاحب الافق المبين فانه صرح فی كتبه بكون التصديق علماً قال فی الافق المبين ان التصور والتصديق نوعان من الادراک مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط اذ التصديق لا يتعلق الا بمفاد الہيئة الحملية كمفهوم ہو ہو والتصور يتعلق بكل شيء والنسبة انما تدخل فی متعلق التصديق بالتبعية حيث يوخذ المحمول متلبسا بالمحمول واثر التصور حصول نفس الشيء واثر التصديق كون الشيء شيئاً وقال فی القبس التاسع من القبسات العلم اما حصولی وہو العلم الانطباعی المتجدد فی الفطرة الثانية وہو المقسم للتصور والتصديق والانطباعی الغير المتجدد كعلوم العقول الفعالة التی ہی من لوازم ذواتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العينی فی الفطرة الاولى واما حضوری وہو علم النفس الناطقة بذاتها فالعلم الحضوری والعلم الانطباعی الغير المتجدد لا يوصفان بالتصور والتصديق ولا ينقسمان اليهما واعلم انه قد يستدل على كون التصديق كيفية غير ادراكية بان العلم عبارة عن منشاء الانكشاف والانكشاف فيه كيف ولو كان الاذعان عين الادراک يوجب ان يكون عين المذعن كالادراک يجب ان يكون عين المدرک اذ لا تغائر بينهما الا بحسب الحصول والقيام فالمذعن ای متعلق الاذعان اما النسبة او القضية المجملة يجب ان يكون متحدا مع الكيفية الاذعانية التی ہی الادراک بنفسها وذلک بط وذلک لان حصول القضية والنسبة فی الذہن وقيامها به قد تفارق الكيفية الاذعانية وعلى تقدير كونها ادراكا يجب ان تكون القضية او النسبة من حيث القيام ہی الاذعان فلا يصح التفارق وذلک حال الشک والوہم فانهما كالكيفية الاذعانية تفارقان القضية والنسبة مع اعتبار قيامها واعتبار القيام يوجب الادراک ولا يوجب تلک الثلث فہی غيرہا ضرورة ولا يرد عليه ما قيل انه يجوز ان يكون اتحاد العلم والمعلوم مخصوصا بالعلم الحضوری كما صرح به الفاضل ميرزاجان لانه تحكم محض ضرورة ان جهة الادراک احدی فی جميع الادراكات نعم يرد عليه انه انما يتم على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فی الذہن المتحدة مع ذی الصورة واما على تقدير كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المغائرة للصورة فلا يتم اصلا كما لا يخفى على المتامل وقد يستدل بانا اذا سمعنا قضية وادركناها بتمام اجزائها ثم اقمنا البرهان عليها لا يحصل لنا ادراک آخر

يقترن بالادراک الاول بل حالة اخری تسمی بالاذعان والقبول والا یلزم ان یکون لشئ واحد صورتان فی الذہن ولذا ینقسم العلم الی تصور ساذج وتصور معہ تصدیق کما وقع فی عبارات کثیر من المتاخرین وانت تعلم ان اللازم منہ لیس الا ان یتعلق بالنسبۃ نحوان من الادراک ولا قباحۃ فیہ فہہنا مبدء ان لنحوین من الادراک والانکشاف مختلفین بحسب الحقیقۃ یتصور باحدہما نفس النسبۃ علی وجہ التخییل وبالآخر تنکشف النسبۃ من حیث انہا مرآۃ للمصداق المتحقق فی نفس الامر ولا ضیر فیہ فان قیل یلزم علی ہذا ان یکون للنسبۃ الجزئیۃ المتعلقۃ بالتصور والتصدیق صورتان مختلفتان بالنوع فی الذہن وہو محال یقال بناء ہذہ الاستحالۃ علی کون العلم والمعلوم متحدین بالذات وہو غیر مسلم وبہذا ظہر فساد ما قیل انا اذا شککنا فی قضیۃ ثم حصل لنا التصدیق بہا لا یتغیر الالتفات الاول فعلم انہ لیس بادراک اذ النسبۃ حین کونہا مشکوکۃ او مذعنۃ معلومۃ بنحوین من الادراک الاول التخییل والثانی الشک او الاذعان والاول لا یتبدل بتبدل الثانی فہو باق فی حالتی الشک او الاذعان وببقائہ یبقی الالتفات فان قیل انا کثیرا ما نذعن القضایا اثر ما نشک فیہا فلا نجد علی ادراکاتنا الحاصلۃ لنا حین الشک ادراک آخر حین الاذعان بل حالۃ اخری یعبر عنہا بالتصدیق والاذعان یقال ہذا غیر مسلم اذ یرید الادراک التام بالنسبۃ ویزول الادراک التردی نعم لا یزید صورۃ اخری فالحق ان التصدیق کیفیۃ ادراکیۃ کالتصور وقسمۃ العلم الی التصور والتصدیق قسمۃ حقیقیۃ لا مجازیۃ بل التصدیق اقوی انحاء الانکشاف والتصور من اضعفہا فکیف یقال انہ لیس بادراک ثم ان العلم عند العقلاء من اجل الکمالات الباقیۃ ببقاء النفس الناطقۃ ولا شک ان التصدیقات الیقینیۃ اشرف من التصورات ومن ثمہ لا یطلق العلم فی فن البرہان الا علی التصدیق کما لا یخفی علی الماہر فلو انحصر العلم فی التصورات الساذجۃ یلزم ان یکون غیر العلم اجل منہ فی الکمالیۃ وہذا باطل قطعا وقد صرح الشیخ فی ابتداء الفصل الاول من المقالۃ الاولی من الفن الخامس من کتاب الشفاء بکون التصدیق علما وکونہ متفاوتا بالشدۃ والضعف بحدوث الانکشاف التام او امکان احتمال لنقیضہ او فعلیتہ حیث قال لما کان العلم المکتسب بالفکر والحاصل من غیر اکتساب فکری قسمین احدہما التصدیق والآخر التصور فکان المکتسب بالفکر من التصدیق حاصلا لنا بقیاس ما والمکتسب من الفکر بالتصور حاصلا لنا بحد ما وکان کما ان التصدیق علی مراتب فمنہ یقینی یعتقد معہ اعتقاد ثان اما بالفعل واما بالقوۃ القریبۃ من الفعل ان المصدق بہ لا یمکن ان لا یکون علی ما ہو علیہ اذا کان لا یمکن زوال ہذا الاعتقاد فیہ ومنہ شبیہ بالیقین وہو اما الذی انما یعتقد فیہ اعتقاد واحد والاعتقاد الثانی الذی ذکرناہ غیر معتقد معہ بالفعل ولا بالقوۃ القریبۃ

من الفعل بل هو بحيث لو عسى ان ينبه عليه بطل استحكام التصديق الاول او ان كان معتقداً كان جائز الزوال الا ان الاعتقاد الاول متقرر لا يعتقد معه لنقيضه امكان ومنه اقناعي ظني دون ذلك وهو ان يعتقد الاعتقاد الاول ويكون معه اعتقادتان اما بالفعل واما بالقوة القريبة من الفعل ان لنقيضه امكانا وان لم يعتقد هذا فلان الذهن لا يتعرض له وهو بالحقيقة مظنون كانت القياسات اليقينية على مراتب الى آخر ما قال وقال في اوائل النجاة كل معرفة وادراك اما تصور واما تصديق فان قيل كلامه في الاشارات وفي موضع من الشفاء يدل على ان التصديق ليس بعلم لانه قسم العلم في الاشارات الى التصور الساذج والتصور معه التصديق حيث قال الشيء قد يعلم تصوراً ساذجاً مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصوراً معه تصديق مثل علمنا بان كل مثلث فان زواياه الثلث مساوية لقائمتين وقال في الشفاء ان الشيء قد يعلم على وجهين احدهما ان يتصور فقط كما اذا كان له اسم فنطق به تمثل معناه في الذهن وان لم يكن هناك صدق وكذب كما اذا قيل لك انسان او قيل افعل كذا فانك اذا وقفت على معنى ما تخاطب به من ذلك كنت تصورته والثاني ان يكون مع التصور تصديق كما اذا قيل لك مثلاً ان كل بياض عرض لم يحصل لك من هذا القدر معنى هذا القول فقط بل صدقت انه كذلك واما اذا شككت انه كذلك او ليس كذلك فقد تصورت ما يقال فانك لا تشك فيما لا تتصوره ولا تفهمه لكن لم تصدق به بعد فكل تصديق يكون معه تصور ولا ينعكس فالتصور في مثل هذا المعنى يفيدك ان تحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصور الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك يقال مراده في الاشارات ان من المعلومات ما يعلم تصوراً ساذجاً ومنها ما يعلم بعلمين التصور والتصديق وهي القضايا المصدقة ولم يتعرض الشيخ لتقسيم العلم في الاشارات ولعله انما لم يتعرض لشهرة ان العلم منقسم الى التصور والتصديق ومنحصر فيهما واما ما في الشفاء فتوجيهه على ما افاده السيد المحقق قده وغيره من المحققين انه لا شبهة في ان لنا ادراكاً هو التصور وان لنا ادراكاً آخر هو التصديق فربما يشك فيه فكشف الغطاء عنه بالتفتيش عن حال التصور بانه قد يكون ساذجاً ليس معه تصديق كما اذا تصور البياض مثلاً وحده او تصورنا والعرض وشككنا في النسبة بينهما فان الحاصل لنا ح تصور خال عن التصديق واما اذا جزمنا النسبة بينهما قلنا هناك ادراك آخر هو التصديق فما ذكره تقسيم للعلم التصوري ليزول الخفاء عن وجود التصديق وليظهر انقسام العلم اليه الى التصور مطلقاً وانما وجب حمل كلامه عليه ليطابق تقسيمه العلم الى التصور والتصديق في مواضع اخرى من كلامه **قوله** الا انه جرى ههنا آه لا ريب ان المص جرى ههنا على ما هو المشهور من مذهب الجمهور من ان

متعلق التصديق هي النسبة التامة الجزئية وانما ذهبوا اليه لان المذعن حين ما يذعن بان زيدا قائم انما يذعن بكونه على صفة القيام لكن الكون معنى حرفي فالعقل يجعله آلة لملاحظة الطرفين فيصير الطرفان ملحوظين وفي مرآة ذلك المعنى مرئيين والفرق بين الادراك والملاحظة بين وبالجملة متعلق التصديق النسبة اولا وبالذات والطرفان ثانيا وبالعرض فجعلهما مصدقا بهما بل ملحوظان لحاظا قصديا في الادراك التصديقي ومن جعل متعلق الطرفين اشتبه عليه الالتفات بالتصور والتصديق واين هذا من ذاك ففي تصور الشيء بالوجه يكون المتصور اولا وبالذات الوجه والشي متصورا بالعرض مع كونه ملتفتا اليه بالذات وكذا الحال في التصور المتعلق بالمعاني الحرفية كتصور النسبة التقييدية التوصيفية او الاضافية فالمتصور فيه بالذات النسبة وبالعرض الطرفان وقس عليه الادراك التصديقي المتعلق بالنسبة الجزئية لكن الحق عند المص كما سيصرح في اوائل التصديقات ان متعلقه الامر المجمل كما ذهب اليه صاحب الافق المبين حيث قال ثم مسلك شريعة الصناعة وصحة الوجدان ان يعتبر هذا المعنى الرابطي بالدخول فيما هو متعلق التصديق بالذات على ان يتعلق الاذعان بامر مجمل ليفصله العقل الى موضوع ومحمول ونسبة رابطة بينهما بالخلط وسلبه حتى يرجع الحكم على البياض بالعرضية وسلب الجوهرية الى ان البياض عرض في الواقع وليس بجوهر في الواقع وليس الحق عنده ان متعلقه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما ذهب اليه بعض المدققين وقلده الشارح كما هو ديدنه فقوله لا بالمنتسبين آه ليس في محله كما لا يخفى ثم ما ذهب اليه صاحب الافق المبين وتبعه المص باطل قطعا لان الامر المجمل الذي جعله متعلق التصديق ان كان مشتملا على النسبة الرابطة الغير المستقلة بما هي كك فهو ليس بمجمل بل هو نفس القضية المفصلة والعلم المتعلق بها عند التصديق علوم متعددة علم متعلق بالموضوع وعلم متعلق بالمحمول وعلم تصوري متعلق بالنسبة الحاكية هو التخييل وعلم آخر متعلق بها هو الاذعان وان لم يكن مشتملا على النسبة الغير المستقلة الحاكية بما هي حاكية فهو منسلك في المفردات والحقائق التصورية فلا يمكن ان يتعلق بها التصديق فافهم ولا تخبط **قوله** كما هو الحق آه قال في الحاشية متعلق بالمنفي لا بالنفي لان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي فلا يتعلق الا بما يستقل بالملاحظة ويقصد لذاته فلا يتعلق بالنسبة الغير المستقلة لا وحدها ولا مع غيرها وكثيرا ما يحصل الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة كما في الصورة الاجمالية الوحدانية للموضوع المخلوط بالمحمول فهو يتعلق بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما عارضة لهما في الحالتين من الاجمال والتفصيل والنسبة انما تدخل في متعلق التصديق بالعرض لا بالذات ومن ههنا يعلم ان النسبة غير داخلة في حقيقة القضية اعني ما يتعلق به التصديق وان كانت داخلة في مفهومها

المستفاد من الہیئۃ الترکیبیۃ کقولنا زید قائم مثلاً وسیاتی تحقیقہ انتہت آعلم ان بعض المدققین تبعًا للصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی ذہب الی ان متعلق التصدیق الموضوع و المحمول حال کون النسبۃ رابطۃ بینہما ونبہ علیہ بانہ لیس کادراک المرآۃ عند ادراک المرئی ونبہ علیہ بعضہم بان الاذعان بالشئ والحکم علیہ بہ مستلزم للتوجہ الیہ والنسبۃ معنی حرفی غیر مستقلۃ لایمکن التوجہ والالتفات الیہا فی تلک الحالۃ فکیف یتعلق بہا التصدیق وبعضہم بان النسبۃ مرآۃ لتعرف حال الطرفین فہما مقصودان دون النسبۃ والتصدیق یکون مقصودًا بالذات فکیف یتعلق بما ہو غیر مقصود بالذات واجاب بعض الاعلام قد عن التنبیہات الثلث بان اباء عدم الاستقلال عن تعلق التصدیق وکون الاذعان من المقاصد بالذات وانہ لایتعلق الا بما ہو مقصود بالذات وانہ لیس کادراک المرآۃ عند ادراک المرئی لیس ضروریا ومن ادعی الضرورۃ فقد غلب علیہ الوہم فالذی یجب للاذعان کون المذعن مدرکا وملتفتا الیہ فی الجملۃ لاکونہ ملتفتًا الیہ بالذات والقیاس علی الحکم باطل فان الحکم یستدعی الالتفات والتصور بالذات واما الاذعان فلیس بہذہ المثابۃ واجیب عن الثالث بانہ ان ارید بکون النسبۃ مرآۃ لتعرف حال الطرفین ما یراد فی قولہم الوصف العنوانی مرآۃ للافراد من ان المقصود شئ آخر وانما ہو لوحظ الوصف لیکون سببًا لتعرفہ لیحکم علیہ مع قطع النظر عن ان النسبۃ غیر صالحۃ للمرآتیۃ بہذا المعنی لعدم حملہا علی الطرفین ظاہر ان الامر ہہنا لیس کذلک بل انما المقصود الاصلی معرفۃ الارتباط فقط وان ارید ان النسبۃ انما تلاحظ لیعرف من معرفتہا حال الطرفین التی ہی نفسہا فہذا یدل علی ان النسبۃ ہی المقصودۃ غایۃ الامر ان النسبۃ الخاصۃ لاتتصور بخصوصہا بدون تصور الطرفین وہذا لاینافی کونہا مقصودۃ فان التوقف فی التصور امر وکونہا مقصودۃ للجزء امر فظہر من ہذا ان النسبۃ ہی الجزء الاعظم من القضیۃ وعلیہا مدارہا فما زعم بعض المدققین وتبعہ الشارح ان حقیقۃ القضیۃ ہی الطرفان وان النسبۃ خارجۃ عنہا ملحوظۃ من حیث الارتباط فقط فی غایۃ السخافۃ والسقوط وما قال ہذا البعض فی شرح الرسالۃ القطبیۃ ان عند تصدیقک بقضیۃ زید قائم مثلا ما یحصل لک اولا ہو الاذعان بان زیدا قائم فی الواقع لا الاذعان بوقوع النسبۃ فی الواقع بل یحصل لک ہذا ثانیا لایجدیہ نفعا اذ لامعنی للاذعان بزید قائم الا الاذعان بالارتباط بینہما کما لایخفی علی المتامل وقال بعض الاعلام فی وجہ تزئیفہ ان التشقیق غیر حاصر بل ہہنا احتمال آخر وہو ان النسبۃ مرآۃ لتعرف حال الطرفین التی لہما قبل اعتبار النسبۃ فی الذہن فالنسبۃ لیست مقصودۃ بل انما المقصود الحال الواقعی فالقصد الیہا بالعرض ولذا لایصلح للحکم علیہا وبہا نعم ہذا الوجہ من المرآتیۃ لاینافی تعلق التصدیق فانہ نوع

من العلم عندنا وعند الجمهور ولا باس بتعلق التصديق بها واما عند غيرنا فهو وان كان من لواحق الادراك لكن لا بالعرض عند العقل من ان يكون له ارتباط بشئ يكون مرأة وغير مقصود بحيث يصدق عليه اسم المفعول المشتق عنه كما انه يصح تصورها وتعلق الادراك بها بحيث يصح صدق المفعول فيقال انها مدركة فظهر ان الاستدلال بعدم استقلال النسبة على عدم صحة تعلق التصديق بها مما لا تعويل عليه ثم انه لابد على ما اختاره من كون متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما من ان تكون النسبة ملحوظة بالتبع ويكون الموضوع والمحمول ملحوظين بالذات بلحاظ استقلالي ففي صورة حصول الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة لا معنى لتعلقه بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما اذ في هذه الصورة لا يكون الموضوع والمحمول ملحوظين استقلالا ولا النسبة تكون ملحوظة بالتبع بل يكونان مندمجين في الامر المجمل ولا تكون النسبة رابطة بين الطرفين اذ ليس هناك الا صورة واحدة ولا يعقل النسبة الا بين شيئين ومنشار انتزاع النسبة وان كان متحققا لكنه ليس رابطا بين الطرفين بل هو كما انه منشار لانتزاع النسبة كذلك هو منشار لانتزاع الطرفين وان قيل المراد بالاجمال صورة القضية الملحوظة بلحاظ وحداني اعني الاجمال الحاصل بعد التفصيل يقال لا نتصور هذا الاجمال في القضية المجملة الحاصلة ابتداء الا انها سابقة على التفصيل على ان بعض المدققين الذي سلك الشارح في تقليده قد ابطل في شرح الرسالة القطبية كون القضية المجملة متعلق التصديق بانه كثيرا ما يتعلق التصديق بالمعنى التفصيلي كما لا يخفى على من راجع اليه فالحق ان في صورة حصول الاذعان قبل انتزاع النسبة متعلق التصديق اما المحكي عنه كما هو مختار بعض الكملاء واما النسبة لكن لسرعة انتقال الذهن من احد اجزاء القضية الى الآخر يظن ان متعلقه امر وحداني فافهم واما قوله ومن ههنا يعلم آه فلا يخفى انه غير محصل اذ لا علاقة له بالكلام المتفرع عليه اذ على تقدير صحته لا يلزم منه الا عدم دخول النسبة في متعلق التصديق لا عدم دخولها في حقيقة القضية الا ان يثبت ان ما هو حقيقة القضية عند الشارح هي متعلق التصديق ولم يثبت بعد وقوله وان كانت آه بنائه على عدم الفرق بين المفهوم والمصداق فتامل والانزل في قوله واما الحكم بمعنى ادراكها آه اعلم ان المتاخرين فسروا التصديق بادراك وقوع النسبة اولا وقوعها بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا التفسير مبني على امرين احدهما ان اجزاء القضية اربعة لانهم زادوا جزءا رابعا هي النسبة التقييدية المتصورة في الشك وبعد زوال الشك يحصل الاذعان بوقوع تلك النسبة التقييدية اولا وقوعها والحق انه لا فرق بين صورتي الشك والاذعان الا بنحو الادراك لا في المدرك فالمدركات الثلث في حال الشك مدركة بنحو من الادراك وفي حال الاذعان تكون هي بعينها مدركة بنحو آخر منه فليس في القضية الا نسبة واحدة

بشهادة الضرورة وكيف يقال ان الشك مثلاً متعلق بالنسبة التقييدية لان التردد انما هو تجويز وقوعها اولا وقوعها فلابد وان يتعلق بما يتعلق به التصديق الا ان يقال ليس مقصودهم اثبات النسبتين المتغائرتين بالذات بل النسبة الواحدة اذا اخذت من حيث انها رابطة بين الموضوع والمحمول يتعلق بها الشك واذا اخذت من حيث انها واقعة اوليست بواقعة يتعلق بها التصديق فان قيل انهم قد صرحوا ان النسبة التامة الخبرية امر مجمل يعبر عنها عند التفصيل بان النسبة واقعة اوليست بواقعة والفرق بين الاجمال والتفصيل ليس الا بملاحظة العقل فيلزم كون النسبة التقييدية جزءا من القضية مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن النسبة الخبرية يقال الاجمال ههنا بمعنى البساطة والتفصيل بمعنى التعبير بالعبارة التفصيلية فالاجمال ههنا ليس كما يقال في الحد والمحدود وبهذا اظهر ان ما قال صاحب الافق المبين من المقلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشئ وبين ما ينحل اليه ولم يبال عن ان يجعل المعنى الحرفي اذ هو آلة ورابطة بين الحاشيتين محكوما عليها بالذات فزعم ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض على معنى ان هناك امرا مجملاً يفصله العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع او سلبه اى ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وارجع البياض عرض مثلاً اوليس الى ان البياض عرض مطابق للواقع اوليس البياض عرضا مطابقا للواقع وفيه زيغ عن الحق وحيود عن الصناعة فكيف يحكم على ما يلحظ بالذات او ينحل الشئ الى ما هو خارج عنه لازم له ليس بشئ مع ان لزوم قولنا النسبة واقعة اوليست بواقعة لقولنا البياض عرض مثلاً مستلزم لكون المعنى الحرفي محكوما عليه ولا يمكن له القول باستقلاله في هذه الملاحظة لانه مصر على ان المعنى الغير المستقل لا يمكن ان يكون ملاحظا بالاستقلال اصلا والثاني ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق كما ان التصديق لا يتعلق بما يتعلق به التصور وهذا ايضا باطل اذ التصور يتعلق بكل شئ حتى بنفسه ونقيضه كما سيجئ بيانه ان شاء الله تعالى والتصديق له متعلق خاص ولا يمكن ان يتعلق بغيره فافهم وارتقب كلاما مستوفى في هذا الباب قوله عند المتاخرين فيه ايماء الى ان الحكم بمعنى ادراك النسبة ليس عين التصديق عند القدماء زعما منه ان التصديق عندهم كيفية غير ادراكية مسماة بالاذعان وهذا من بعض الظن قوله الا ان المحققين منهم آه قد توهم الشارح تبعا لبعض المدققين ان حقيقة القضية عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة ليست جزءا لحقيقة القضية بل هي جزء لمفهومها فقط وهذا مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال القضية الحملية تتم بامور ثلثة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وليس اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة بل يحتاج الى ان يكون الذهن يعقل مع ذلك النسبة التي بين ذينك المعنيين بايجاب وسلب فاذا اريد ان يحاذي به ما في الضمير يجب ان يتضمن ثلث

دلالات دلالة على المعنى الذي للموضوع ودلالة على المعنى الذي للمحمول وثالثة على العلاقة والارتباط بينهما فظهر ان فيها معنى غير الامر الموضوع والامر المحمول من شانه وحقه ان يدل عليه هو النسبة فاللفظة الدالة على النسبة تسمى رابطة وحكمها حكم الادوات فا لغة العرب فربما حذفت الرابطة اتكالا على شعور الذهن بمعناها وربما ذكرت وهذا النص كون اجزاء القضية ثلثة ثالثها النسبة الرابطة المعبرة عنها بالوقوع واللاوقوع فهي جزء منها لا امر خارج عنها مخالف لبديهة العقل ايضا اذ القضية عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولاريب ان الموضوع والمحمول سواء اخذ حال كون النسبة رابطة بينهما اولم يوخذ كذلك ليسا بحكايتين اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب مالم يعتبر النسبة التامة الخبرية اذ هما بلا اعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة بالصدق والكذب والتفصيل في هذا المقام انه قد اتفق القدماء والمتاخرون على ان النسبة التامة الخبرية جزء من القضية ولا يتم حقيقتها بدونها اصلا الا ان القدماء قالوا ان القضية اية قضية كانت مركبة من ثلثة اجزاء الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية والمتاخرون ذهبوا الى ان في كل قضية نسبتين احدهما نسبة تقييدية هي متعلق الشك والوهم واخرى نسبة تامة خبرية هي وقوع النسبة التقييدية اولا وقوعها وهي متعلق التصديق وبالجملة كون القضية هو المفهوم العقلي المركب من الموضوع والمحمول والنسبة مما اتفق عليه الكل وقد صرحوا بان المحكوم عليه والمحكوم به بمنزلة المادة للقضية والحكم الذي به يرتبط احدهما بالآخر بمنزلة الصورة لها قال شارح المطالع القضية الحملية انما تتم بمحكوم عليه هو الموضوع ومحكوم به وهو المحمول ونسبة تربط المحمول بالموضوع ربط ايجاب او سلب وهي النسبة الحكمية وليست القضية مجرد معنى الموضوع والمحمول فانهما لو اجتمعا في الذهن بدون الحكم لم يكن الحاصل قضية وقد شبهت بالاجزاء الخارجية واجزائها باجزائها لان طرفيها يشبهان المادة من حيث ان القضية منها بالقوة كما ان مادة السرير كذلك والحكم بينهما يشبه الصورة لانها تحصل بالفعل معه كصورة السرير وبالجملة الطرفان والحكم يشبهان المادة والصورة لانهما يتقدمانه كهي عليها فهما جزءان ماديان والحكم جزء صوري ومعلوم انه اقوى الاجزاء وادخل في الاعتبار لانه الموجب والسالب والصادق والكاذب وبه مناط احكامها ولوازمها فاذا اريد ان يحاذي باللفظ ما في الضمير فبالاولى ان يدل عليه بلفظ ويسمى ذلك اللفظ رابطة انتهى وقال السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح الشمسية القضية المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم فهما اعني المحكوم عليه وبه بمنزلة المادة للقضية والحكم الذي به يرتبط احدهما بالآخر بمنزلة الصورة لهما فقد ثبت بتصريح ائمة المنطق ان النسبة التامة الخبرية عندهم جزء من كل قضية سواء اكتفى بها كما هو راي الشيخ وسائر القدماء

او اعتبر معها نسبة اخرى ايضا كما هو راى المتاخرين ولو لم تكن القضية مشتملة على النسبة التامة الحاكية لتم القضية من جزئين وتحصل معناها من دون حكاية فان قيل قد صرح معاصر المحقق الدوانى بان الهليات البسيطة غير مشتملة على النسبة التامة الجزئية الحاكية يقال ما زعمه مزيف بما قال المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة انه لا يشك من له وجدان سليم فى ان اى مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من رابطة اذ لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة الحكمية والاذعان وقوعها او لا وقوعها او من ادرك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على وجه الاذعان على اختلاف راى القدماء والمحدثين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم فى هذا الحكم مما يشهد الفطرة السليمة بفساده ولهذا صرح الشيخ وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية والمتاخرون بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التى هى مورد الايجاب والسلب وقل لى اذا تصورت زيدا ومفهوم الموجود ايكفى هذان التصوران فى حصول التصديق من دون ملاحظة النسبة بينهما قال ومن اثبت امثال هذا فى بطون الاوراق فقد رضى ان يكون اضحوكة للناظرين واعجوبة فى الغابرين وقال فى حواشيه الجديدة على شرح التجريد لم يختلف اثنان من المنطقيين وغيرهم فى ان اجزاء القضية اما الموضوع والمحمول والنسبة التامة كما هو مذهب القدماء او الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والوقوع واللاوقوع كما هو مذهب المتاخرين الذين زادوا النسبة الحكمية متمسكين لصورة الشك واما كون اجزاء القضية اثنين فمما لم يذهب اليه احد فان قيل ان المحقق الطوسى قال فى الاساس اجزاء اولى قضية از دو بيش نبود يقال لمخالفته لمذهب القدماء والمتاخرين جميعا ولما يحكم به البديهة العقلية من انه لا يتم معنى القضية الا بالنسبة الرابطة بين الموضوع والمحمول ومنافاته لما صرح هو نفسه فى شرح الاشارات وفى تجريد المنطق اما مردود او مأول بما اول به بعض الاعلام ان مراده ان الاجزاء الاولية فى الملاحظة لا يزيد على اثنتين اذ الملاحظة بالذات انما يكون للموضوع والمحمول واما النسبة فملاحظته بالتبع واما بعض المدققين الذى هلك الشارح فى تقليده فمن المذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء لانه قال فى حواشى شرح التهذيب ان القضايا الحملية باسرها سواء كانت هليات بسيطة او مركبة مشتملة على الوجود الرابطى وليس هذا الحكم مختصا بالهليات المركبة كما زعمه البعض لان القضية المعقولة لا بد فيها من الارتباط بين الموضوع والمحمول سواء كان المحمول مفهوم الموجود او غيره كما يشهد به الضرورة ثم قال فى تلك الحواشى وجود الشئ للشئ وعدم الشئ عن الشئ على معنيين الاول وجودها بحسب الحقيقة الناعتية ورفعها المقابل له وهما معتبران فى الهلية المركبة فقط بحسب المحكى عنه والثانى الوجود والعدم الرابطيان المشهوريان وهما معتبران

فی الهلیة البسیطة والمرکبة جمیعا بحسب الحکایة دون المحکی عنه واما وجود الشیء علی الاطلاق وعدمه المقابل فهما معتبران فی الهلیات البسیطة خاصة بحسب المحکی عنه و هذا الکلام منه ال صریحا علی کون النسبة التامة الخبریة عنده جزءا من کل قضیة اذ لو کانت خارجة عنها ولو کانت القضیة عبارة عن الجزئین فقط اعنی الموضوع والمحمول لم یصلح ما ذکره اعتراضا علی ما زعم ان الهلیة البسیطة غیر مشتملة علی الوجود الرابطی بمعنی النسبة الحکمیة وهذا ظاهر جدا وقال فی شرح الرسالة القطبیة ما محصله ان القول بعدم اشتمال الهلیة البسیطة علی النسبة الرابطة مخالف للکل من القدماء والمتاخرین اذ القدماء قائلون بترکب کل قضیة من ثلثة اجزاء والمتاخرون بترکبها من اربعة اجزاء بلا تفرقة بین قضیة وقضیة فی هذا الحکم وهذا نص منه علی ان القضیة عبارة عن المجموع المرکب من الموضوع و المحمول والنسبة الرابطة بینهما وان القول بان القضیة عبارة عن الموضوع والمحمول بلا دخول النسبة فی حقیقتها مما تفرد به الصدر المعاصر للمحقق الدوانی حیث ذهب الی ان الهلیات البسیطة غیر مشتملة علی النسبة التامة الجزئیة ثم ابن هذا البعض لما رای المحقق الطوسی قائلا فی الاساس ان اجزاء القضیة لا تزید علی اثنین قلده وآمن بقوله من دون تامل فی معناه ومبناه ونسی جل ما قال فی مواضع الاخر اشا ولعلک قد علمت مما ذکرنا ان ما توهمه الشارح تقلیدا لهذا البعض من کون اجزاء القضیة اثنین سفسطة محضة اذ النسبة هی الجزء الاعظم من القضیة وعلیها مدارها فالقول بان حقیقة القضیة هما الطرفان والنسبة خارجة عنها مما لا ینبغی ان یصغی الیه فضلا عن ان یعول علیه قوله واما الانتساب الذی هو من افعال النفس آه اعلم ان بعض المتاخرین لما زعموا ان الحکم فعل من افعال النفس بناء علی انه عبارة عن الایقاع او الانتزاع او الاسناد او الانتساب فلا یکون ادراکا جعلوا الحکم خارجا عن التصدیق وقالوا التصدیق عبارة عن تصور معه حکم فیکون التصدیق عندهم عبارة عن التصور المقارن للحکم واورد علیهم السید المحقق قدہ بانه یلزم ح ان یرتقی عدد التصدیقات فی مثل قولک الانسان کاتب الی التسعة ویکون الحکم فی کل منها خارجا عن التصدیق مجامعا له وایضا یلزم ان یکون التصدیق مستفادا من القول الشارح ویکون ما یجامعه ویقترن به اعنی الحکم مستفادا من الحجة وهذا بط فقال بعضهم معنی هذا التقسیم ان الادراک ان لم یکن معروضا للحکم فهو القسم الاول وان کان معروضا له فهو القسم الثانی اعنی التصدیق وح لا یلزم ان یکون تصور المحکوم علیه وحده او تصور المحکوم به وحده او مجموعها تصدیقا او احدهما مع النسبة الحکمیة تصدیقا لکن یلزم ان یکون تصور النسبة الحکمیة وحدها تصدیقا لان الحکم عارض له حقیقة وایضا یلزم ان یکون الحکم خارجا عن التصدیق عارضا له ویمکن ان یقال من ذهب الی کون الحکم فعلا التصدیق عنده عبارة عن التصورات الثلث مع الحکم ولیس التصدیق عنده قسما من العلم واما ورود

النقض بالصور المذكورة فانما هو لو لم يحمل التصديق على الادراك المجامع للحكم واما اذا حمل عليه فلا ورود له اذ لا يصدق على تصور المحكوم عليه انه ادراك معروض للحكم وكذا الحال في البواقي وفيه انه يلزم ان تكون النسبة الملحوظة للحكم وحدها تصديقا وليس كذلك ووجه اللزوم ان الحكم انما تلحق النسبة اولا بالذات وللمجموع ثانيا وبالعرض وبطلان اللازم ظاهر والحق انه لا يحصل حين حصول التصديق فعل صادر عنا مسمى بالاسناد والانتساب بل لا يحصل لنا الا الكيفية الادراكية المسماة بالحكم وقد نص عليه شارح المطالع حيث قال الحكم والايقاع النسبة والاسناد كلها عبارات والفاظ والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تاثير وفعل بل اذعان وقبول للنسبة وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو من مقولة الكيف كيف وقد ثبت في الحكمة ان الافكار ليست اسبابا موجدة للنتائج بل هي معدات للنفس لقبول صورها العقلية عن واهب الصور ولولا ان الحكم صورة ادراكية لما صح ذلك لان التصورات المتعلقة بالنسبة والطرفين حاصلة قبل الفكر فلو كان الحكم فعلا لها لكان نسبتها اليه بالصدور عنها الا بالقبول عن المبدء الفياض قوله ومن ههنا فسره آه اعلم ان اكثر المتاخرين ومنهم صاحب المطالع فسر التصديق بتصور معه حكم قال في المطالع العلم اما تصور ان كان ادراكا ساذجا واما تصديق ان كان مع الحكم نفي او اثبات وحملها شارح المطالع على مذهب الامام بان الحكم لما كان جزءا اخيرا للتصديق فحال حصول الحكم يحصل التصديق فيكون ادراكا مع الحكم معيته دائمة فيكون الظرف اعني قوله مع الحكم ظرفا مستقرا لا لغوا فانطبق تعريف التصديق الخارج من التقسيم على راي الامام قال السيد المحقق قده في حواشيه لا يلزم ح احداث مذهب آخر ولا اجراء صفات العارض على معروضه بل اجراء صفات الجزء على الكل لكنه مع ذلك ينتقض لست صور حاصلة من تركيب الحكم مع واحد من تلك التصورات او مع اثنين منها فان الحكم في هذه الصور جزء اخير من المركب فيصدق عليه انه ادراك مع الحكم وليس هذا الانتقاض لبيس بضائر اذ المقصود ان يحمل عباراتهم على ما يحتمله من المذهبين واورد عليه بان هذه المركبات الست لا وجود لها بحسب الاصطلاح ولا بحسب غيره ولا معنى لنقض التعريف بامور فرضية وهل هذا الا كما فرض للانسان فرد غير الحيوان ونقض التعريف به واجيب عنه بان قوله ولا بحسب غيره غير مسلم اذ لها وجود بحسب الاعتبار اذ لكل احد ان يعتبر الحكم الموجود في الذهن مع كل واحد من الامور الثلثة الموجودة ومع كل اثنتين منها فاذا اعتبر ذلك تحصل موجودات اعتبارية وينتقض التعريف بها قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني السوال والجواب كلاهما سخيفان اما الجواب فلان حاصله ان تلك التصورات امور اعتبارية فرضية فاذا اعتبرت تحصل موجودات اعتبارية وينتقض بها التعريف فللسائل ان يعود ويقول اذا جاز نقض التعريف بالامر الاعتباري فليعتبر

الانسان لاحیوان وینتقض بتعریف الانسان وآما السوال فلانا لانسلم ان تلک المرکبات الست لا وجود لہا اصلا او عند حصول الحکم یحصل تلک المرکبات فتکون حاصلۃ عند حصول التخصیص ولعل الحق ما قال المحقق الدوانی ان لیس حاصل الجواب ان تلک التصورات امور اعتباریۃ بل حاصلہ انہا امور مجتمعۃ بحسب نفس الامر یکون اقتبار الوحدۃ الترکیبیۃ فیہا کما اعتبر اہل الاصطلاح مجموع الامور الثلثۃ مع الحکم مرکبا واحدا فکما ان المرکب واحد اعتباری کذٰلک تلک التصورات الست مرکبات متصفۃ بالوحدۃ الاعتباریۃ فینتقض التعریف بہا لان حاصل التعریف ان التصدیق ہو المرکب من التصور والحکم الذی لہ وحدۃ اعتباریۃ وعلی ہذا فوجہ دفعہ ان یقال المراد الوحدۃ الاعتباریۃ التی اعتبرت فی الاصطلاح او یقال المرکب من التصورات الثلث والحکم لہ وحدۃ نوعیۃ فی نفس الامر اذ بہ تصیر المدرکات قضیۃ وہی نوع من انواع المرکبات بخلاف الصور الست فانہا لیست لہا وحدۃ کذٰلک اذ لا یحصل بہ نوع المرکب ولا من انواع المفرد بل ہی بمنزلۃ المرکب الذی یعتبرہ العقل مرکبا من الہیولی والصورۃ النوعیۃ بدون الصورۃ الجسمیۃ او من الصورتین بدون الہیولی فافہم قولہ ولو بنی ہذا التفسیر آہ یعنی لو بنی ہذا التفسیر علی ما ہو الحق عند الشارح من ان الاذعان کیفیۃ غیر ادراکیۃ حیث منع انقسام العلم فیہ الی التصورین لا الی التصور والتصدیق حتی یلزم کون التصدیق علما فلا مضائقۃ فیہ عند العقل وانت قد عرفت ان الاذعان نحو من الادراک لا انہ کیفیۃ غیر ادراکیۃ کما ہو مزعوم الشارح تبعا لبعض المدققین ثم ان التقسیم بہذا النحو مطابق لما فی الاشارات وظاہرہ وان کان موہما لکون التصدیق غیر ادراک لکنک قد عرفت ان غرض الشیخ فی الاشارات لیس تقسیم العلم بل غرضہ فیہا ان العلم بالشئ یحصل علی وجہین الاول ان یکون تصورا فقط ای بدون ان یحصل علم تصدیقی متعلق بشئ وثانیہما ان یکون مع التصور تصدیق ولیس غرضہ تقسیم العلم الی التصورین وجعل التصدیق خارجا عن العلم منافیا لہ فان قیل قد صرح ناقد المحصل بکون التصدیق غیر ادراک حیث قال التصدیق عندہم ہو الحکم وحدہ من غیر ان یدخل التصور فی مفہومہ دخول الجزء فی الکل والتصور ہو الادراک السافج وکانہم قسموا المعانی الی نفس الادراک والی ما یلحقہ وقسموا ما یلحقہ الی ما یجعلہ محتملا للتصدیق والتکذیب والی ما لا یجعلہ کذٰلک کالہیأت اللاحقۃ من الامر والنہی والاستفہام والتمنی وغیر ذٰلک وسموا القسمین الاولین بالعلم یقال اولا قولہ وسموا القسمین آہ تصریح بکون کل من التصور والتصدیق علما وثانیا ان فی کلامہ مسامحۃ من وجہین الاول فی قولہ قسموا المعانی اذ الصحیح تقسیم المعانی الی الادراک وغیرہ ضرورۃ ان المعانی معلومۃ ولیست بعلم والثانی فی قولہ الی ما یجعلہ آہ والصحیح الی نفس التصدیق والکلام الذی وقع فیہ الشارح لا یصلح للتائید کما افاد بعض الاعلام قدہ علی ان ناقد المحصل قد

صرح في التجريد بكون التصديق علماً حيث قال في بحث الكيفيات النفسانية ومنها العلم وهو اما تصور او تصديق
جازم ثابت مطابق للواقع ثم قال والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان في العموم والخصوص وهذا نص على
كون التصديق علماً عنده قال المص والا فتصور آه قال السيد المحقق قده هذا التصور قد يكون تصوراً واحداً كتصور
الانسان وقد يكون متعدداً بلا نسبة كتصور الانسان والكاتب او مع نسبة ايضاً اما تقييدية كالحيوان الناطق و
غلام زيد واما تامة غير خبرية كقولك اضرب واما خبرية يشك فيها فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم و
اما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضاً الا فرضاً فادراكها ليس تصديقاً بالفعل بل بالقوة القريبة منه قوله سواء
كان مع الاذعان آه واعلم ان التصور قد يكون متكيفاً بكيفية الاذعان بان يكون متعلق التصور والاذعان احداً كتخييل النسبة المذعنة ولا ريب ان التصور متكيف بالاذعان
وقد لا يكون متكيفاً بكيفية الاذعان بالمعنى الذي ذكر لكن يكون ما يتعلق به احدهما مقارناً للمتعلق الآخر بنحو من التعلق كتصور حاشية القضية المذعنة فانه
وان لم يتعلق بما تعلق به الاذعان اعني النسبة لكن الموضوع او المحمول الذي هو متعلق التصور مقارن لمتعلق الاذعان اعني النسبة وقد لا يكون مقارناً
للاذعان اصلاً كتصور مفهوم مفرد لم يحكم عليه به اصلاً وكتصور حاشية القضية المشكوكة فان قيل اذا كان بعض
انحاء التصور مجامعاً للاذعان في الوجود كما في التخييل لانه يجامع الاذعان في الوجود في القضية المقبولة المذعنة
لم يبق بينهما تقابل يقال التقابل بين التصور والتصديق انما هو بحسب الصدق لا بحسب التحقق ولا يلزم مما ذكر
صدق التخييل على التصديق ولا بالعكس كما لا يخفى قال المص وهما نوعان متباينان آه قال الفاضل
الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة كون التصور نوعاً والتصديق نوعاً آخر غير معقول لان التصور عبارة
عن المعلوم مع تشخص خاص والمعلومات مختلفة بالمهية فيكون كل تصور مخالفاً بالمهية لتصور آخر فلم يكن التصور
نوعاً واحداً وايضاً التشخص ليس له مهية كلية فكيف يكون المعلوم مع التشخص نوعاً ولو قيل ان التصور ليس
عبارة عن المعلوم مع التشخص بل مع عوارض اخرى ففيه ايضاً ان المعلومات مهيات مختلفة فكيف يكون التصور
نوعاً واحداً الا ان يقال عوارضه نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال التصور المتعلق بالنسبة
نوع والتصديق المتعلق بها نوع آخر ويرد على الجميع ان الشك والوهم والتخييل انواع مختلفة باي معنى اخذ
من تلك المعاني فما الوجه في جعل الجميع نوعاً واحداً والتصديق نوعاً آخر الا ان يمنع نوعيتها ويقال انها اصناف
او يسلم ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فجعل نوعاً واحداً لاشتراكها في طريق الكسب
ونحوه والتصديق نوعاً آخر لعدم اشتراكه فيها ولا يخفى على المتفطن ان هذا التطويل بلا طائل لان ما ذكره مبني على
فهمه كون التصور نوعاً حقيقياً مع انه نوع اضافي تحته انواع حسبما قيل ان المراد بالاختلاف النوعي بين التصور

والتصديق عدم اتحادهما نوعا فليس بشيء والتحقيق ان تقسيم العلم الى اقسام تقسيم الجنس الى انواعه اذ لو لم يكن العلم جنسا
فاما ان يكون نوعا ح يكون الاقسام المندرجة تحته اصنافا فمتفقة الحقيقة وهو باطل قطعا اذ لا شك في ان الظن
مثلا له آثار تقتضيها طبيعة مضادة الآثار تقتضيها طبيعة غيره والشيء الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدءً الآثار
متضادة فهي انواع متخالفة وبالجملة تباين مقتضيات الاقسام المذكورة بحسب ذواتها دليل واضح على التخالف
النوعي بينها واما ان يكون عرضا عاما فلا يكون قيام العلم او الظن بالنفس من حيث هو علم او ظن مبدء الانكشاف
شيء عليها مع انه باطل قطعا فانا نحكم بالعالمية بمجرد النظر الى قيام طبيعة العلم بالنفس مع قطع النظر عن عوارضه
ولوازمه وبالجملة انما يصح كون قيام العلم او الظن مبدءً الانكشاف متعلقها على النفس اذا كان الادراك ماخوذا في
مرتبة ذاتهما وان كان محمولا عليهما حملا عرضيا فلم يكونا مبدئين لها بذاتيهما بل بلحاظ اتحاد المحمول المذكور معهما اتحادا
بالعرض كما هو شان العرضيات فيصح ان تكون النفس عالمة بشيء من غير ان يكون ذلك الشيء منكشفا عليه وهذا باطل
قطعا كبطلان ان يكون الشيء انسانا غير حيوان فافهم **قوله** وقد يستدل عليه آه اعلم ان هذه الدعوى بديهية
وما ذكر تنبيه فلا يرد انه يجوز ان لا تكون تلك اللوازم لوازم المهية بل تكون لوازم الصنف او الوجود وقد يقال ان
اقسام التصديق من الجزم والظن وغيرهما مختلفة بالنوع فالظن يتقوى حتى ينتهي الى الجزم فالجزم تصديق قوي
شديد بالنسبة الى الظن وكذا مراتب الظنون القريبة الى الجزم قوية بالنسبة الى البعيدة منه وقد تقرر عندهم
ان الشديد والضعيف مختلفان نوعا فالجزم نوع ومراتب الظنون حقائق متخالفة ومخالفة للجزم واذا كان
اقسام التصديق مختلفة بالنوع فالتصور والتصديق مختلفان بالنوع بالطريق الاولى فافهم **قوله** اقول تحقيق
المقام آه حاصل هذا التحقيق لا مزيد على ان اللوازم معلولة للملزومات ومستندة اليها ولما امتنع استناد الكثير
الى الواحد من حيث هو واحد وبالعكس فانحفاظ اصل الوحدة لازم من الجانبين في مطلق العلة جاعلة كانت
او غيرها نعم انحفاظ نحو الوحدة غير لازم بالنظر الى طباع المعلول فان القدر المشترك فيما يظن فيه تعدد العلل لمعلول
واحد شخصي علة فوحدة العلة بالطبيعة وبالتشخص مستلزم لوحدة المعلول كك ووحدة المعلول بالطبيعة او بالتشخص
لا يستلزم وحدة العلة كك اذ يجوز ان تكون العلة طبيعة كلية سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية مع عدم كون المعلول
كك فوحدة اللوازم بالنوع لا يستلزم وحدة الملزومات كك الا على مختار الشيخ حيث ذهب في زعم الشارح الى
انحفاظ نحو الوحدة ايضا واما اختلاف اللوازم مطلقا فمستلزم لاختلاف الملزومات مطلقا لامتناع صدور الكثير
عن الواحد وهذا التحقيق كما افاد بعض الاعلام في غاية الوهن والسخافة اما اولا فلان بناء استلزام اختلاف اللوازم

اختلاف الملزومات على امتناع صدور الكثير عن الواحد غير صحيح اذ يكفي لصدور الكثير اختلاف الجهات والحيثيات فتحقق ما لزم منه اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار مع ان المدعى الاختلاف بالحقيقة وبالجملة المدعى اثبات التغائر النوعي بين التصور والتصديق ولا يلزم مما ذكر الا ان لا يكون الواحد بما هو واحد علة للكثير لا ان لا يكون الواحد علة للكثير مطلقًا فيجوز ان يكون الواحد علة للكثير من جهات كثيرة مختلفة فلا يلزم من اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات نوعًا على هذا التقدير واما ثانيا فلان ما ذكره موقوف على كون اللوازم معلولةً للملزومات وسيجيء انشاء الله تعالى انه خلاف التحقيق واما ثالثًا فلان الباري سبحانه جاعل للكل وهو تعالى مع وحدته علة للمعلولات المتكثرة **قوله** لامتناع استناد الكثير آه وذلك لان الواحد من حيث هو واحد لا يجوز ان يكون مصدرًا لامرين اذ لو صدر عن الواحد امران فمصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي لزم ان يكون للامر البسيط ماهيتان مختلفتان وان كان كلاهما داخلين او احدهما داخلاً والآخر خارجًا او كلاهما خارجين يلزم التركيب او التركيب والتسلسل معًا او التسلسل لانه يكون مصدرًا لتلك المصدرية فهنا مصدرية اخرى وهلم جرًا ورد بانا نختار خروجهما ونمنع لزوم التسلسل لانها من الاعتبارات العقلية فلا تحتاج الى المؤثر وفيه ما فيه والصواب ان يقال المصدرية امر اعتباري والتسلسل في الاعتباريات ينقطع بانقطاع الاعتبار وبانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد شئ اصلا اذ على تقدير صدور الواحد عن الواحد اما ان يكون مصدريته داخلة فيه فيلزم التركيب او خارجة عنه فهناك مصدرية اخرى وهلم جرا وايضا لو صدر عنه شئ لزم ان يصدر عنه اثنان الصادر ومصدريته والحق ان العلة هي الموجودة في الخارج واما وصف العلية فمن الامور الاعتبارية وكذلك المعلول نفسه موجود واما المعلولية فمن الاعتباريات فاذا صدر عن العلة الواحدة اثنان فلا يحدث اختلاف في ذاتها بل انما يزيد عليها اعتبار ان عقليان احدهما صدور هذا والآخر صدور ذاك وهما متوقفان على اعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع ومنشأ الانتزاع ذات العلة فما لم نعتبر تكثر الجهات في العلة لا تتكثر في الخارج فالواحد يجوز ان يصدر عنه الكثير وههنا كلام طويل ليس هذا مشهد بيانه **قوله** وبالعكس قال في الحاشية اي وحدة المعلول تستوجب وحدة العلة لامتناع توارد العلل المستقلة على معلول واحد وكذا يمتنع توارد العلل الناقصة في مرتبة واحدة بجهة واحدة فلا يكون لشئ واحد مادتان ولا صورتان ولا فاعلان وهكذا ودليل الكل واحد انتهت اعلم ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون معلولاً لعلتين مستقلتين اذ يلزم ح الاحتياج الى كل من العلتين والاستغناء عن كل منهما وايضا لو توقف المعلول على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل جزء علة اذ معنى استقلال العلة ان لا يفتقر استقلال العلة

ان لا یفتقر المعلول الی شئ آخر وان توقف علی احدہما کانت ہی العلة دون الاخری وان لم یتوقف علی شئ منہما
لم یکن شئ منہما علة وہذا بخلاف الواحد بالنوع فانہ لا یمتنع اجتماع العلتین المستقلتین علیہ لجواز ان یقع بعض
افرادہ بہذہ وبعضہا بتلک فیکون المحتاج الی کل منہما مغائراً للمحتاج الی الآخر فلا یلزم الاحتیاج الی شئ والاستغناء
عنہ معًا واما امتناع توارد العلل الناقصة فی مرتبة واحدة فلانہ لو کان لشئ واحد مادتان اوصورتان اوفاعلان
فی مرتبة واحد فلزم الاحتیاج وعدم الاحتیاج معًا لان احدہما مع باقی العلل کافیة فی تحصیل المعلول فلا حاجة
الی الاخری وبالعکس فتعدد العلل الناقصة اذا کانت من جنس واحد یستلزم تعدد العلل التامة کما لا یخفی
علی المتامل قولہ فغیر لازم قال فی الحاشیة لان طباع المعلول لا یستدعی انحفاظ نحو الوحدة فی العلة ولہذا
قیل ان تعین المعلول لا یدل علی تعین العلة واما تعین العلة فیدل علی تعین المعلول فوحدة العلة بای نحو
کانت محفوظة فی المعلول بعینہا انتہت ہہنا کلام وہو ان المعلول المعین اذا لم یکن مستدعیا للعلة المعینة ولم
یدل تعین المعلول علی تعین العلة لم یکن المعلول المعین محتاجًا الی العلة المعینة فیکون مستغنیا عنہا لذاتہ
فلا یکون محتاجا الیہا واجاب عنہ الامام الرازی بانہ لا یلزم من عدم الاحتیاج لذاتہ الی العلة المعینة استغنائہ
عن العلة مطلقا بل یجوز ان یحتاج لذاتہ الی علة ما ویکون تعین العلة ناشیا من جانب العلة واورد علیہ
بان القول بان احتیاج المعلول الی علة ما بحیث یکون التعین ناشیا من جانب العلة التزام لعدم احتیاج
المعلول الی العلة المعینة مع کونہ محتاجا الی علة ما لا بعینہا فیجوز ان یکون الواحد بالشخص معلولا لعلتین مستقلتین
من غیر ان یحتاج الی کل منہا بخصوصہ لیلزم المحال بل الی مفہوم احدہما لا بعینہا الذی لا ینافی الاجتماع و
محصلہ علی ما قال سید المحقق قدہ انہ لما جاز ان یکون الاستناد الی علة معینة ناشیا عن اقتضاء العلة المعینة
من دون احتیاج المعلول الی تلک المعینة جاز ان یکون الواحد الشخصی معللاً بعلتین مستقلتین ولا یکون محتاجا
الی شئ منہما بعینہ حتی یلزم من اجتماعہما کونہ محتاجًا ومستغنیا بالقیاس الی کل واحد منہما لا عن مفہوم احدہما
الذی ہو اعم من کل واحد منہما واجیب بان المعلول الشخصی اذا اجتمع علیہ علتان مستقلتان یعین کل منہما
احتیاج المعلول الی نفسہا لان التعین انما یکون من جانبہا فیلزم احتیاجہ الی کل واحد منہما بعینہا ولذا اذا لم
یجتمعا بل توارد تا علی سبیل البدل اما ابتداءً او علی التعاقب لا یلزم محذور اذ المتعین بالعلیة علی تقدیر وجود کل
واحدة منہما انما ہی الموجودة دون التی لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت واورد علیہ بانہ ان ارید بالاحتیاج
مجرد الاستناد المصحح لدخول الفاء فلا یلزم من الاحتیاج بہذا المعنی الی احدہما بعینہ ان لا یمکن وجودہ بدونہ

ينافي استغنائه عنه وان اريد بالاحتياج ما يعتبر فيه عدم امكان وجوده بدون المحتاج اليه فلا نم ان العلة تعين احتياج
المعلول الى نفسها وقت وجودها بل المعلول باق على ما هو مقتضى ذاته من الاحتياج الى علة ما والفاعل يوجده
من غير ان يجعله محتاجا الى ذاته فالتحقيق ان المعلول لا يستند الا الى ما لا يمكن وجوده بدونه لكن تعين خصوص العلة
ليس ناشيا من امكان المعلول بل من خصوصيته اذ كل معلول لا يقبل التاثير الا من علة مخصوصة بينهما مناسبة
مناسبة مخصوصة حتى لو فرض اشتراک عدة امور في تلک المناسبة كانت العلة في الحقيقة احدى تلک العلل
لا خصوصية كل منها وبهذا ظهر انه لا يجوز تعدد العلل المستقلة۔ وما قال السيد المحقق قد ان الطبيعة النوعية لا احتياج
لها الى العلة ولا استغناء لها عنها لانها لا يكون الا للموجود الخارجي فما لا يكون موجودا في الخارج لا يتصف
بشي منهما والطبائع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها ففيه اولا ان الانتزاعيات الذهنية كالعنيات
الخارجية في الاحتياج الى العلة وثانيا ان ما ذكره مبني على نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج واما على تقدير وجوده
فيه كما هو الحق فالطبيعة مستندة الى الطبيعة والفرد الى الفرد ولكن ذلک في غير الفاعل والمادة والصورة فان
مقيد الوجود وكذا الجزء الخارجي يجب ان يكون متعينا واما سائر العلل فيجوز ان تكون طبيعة نوعية او جنسية قال
قوله وحدة المعلول آه قال في الحاشية اي بالطبيعة ولو مع امر زائد بمعنى ان العلة اذا كانت طبيعة نوعية
فيجب ان يكون المعلول ايضا طبيعة نوعية وان كان مخلوطا بالعوارض المشخصة ولا يصح ان يكون طبيعة جنسية
لامتناع عموم المعلول وخصوص العلة قال المعلم الاول للحكمة اليمانية ما حاصله ان وحدة العلة بالنوع مثلا مستلزم
لوحدة المعلول كک وان كان له وحدة اخرى باعتبار اخر وبالجملة يجب ان لا يكون المعلول متكثرا بالنوع
اذ ليس في طباع الكثرة ان يصدر عن الواحد من حيث هو واحد في مرتبة واحدة لا بمعنى ان يكون المعلول واحدا
بالشخص بل بالنوع فقط انتهت ونحن نرى ان ننقل كلام معلم الشارح ثم ننظر في صحته وفساده فنقول قال
معلمه في التقديسات بعد ما بين امتناع استناد طبيعة واحدة بعينها الى طبيعتين مختلفتين فكما وحدة العلة مستلزمة
وحدة المعلول فكک وحدة المعلول مستلزمة وحدة العلة فانحفاظ اصل الوحدة بالطبيعة وبالعدد متكررة الملزوم
على التعاكس من الجنبين في مطلق العلة فاما نحو الوحدة الشخصية او النوعية بخصوصها فغير لازمة الانحفاظ من
الجنبين بالنظر الى طباع المعلول بما هو معلول الا بالقياس الى العلة الجاعلة فهذا ما انا اذهب اليه ارى التجاد بخصوص
نحوه وان شريكنا السالف رئيس مشائية الاسلام يذهب الى الانعكاس من الجنبين مطلقا في مطلق العلة ويحكم بان
الواحد بالنوع يجب ان يكون لعلته ايضا الوحدة النوعية لكني لست اجد مساق البرهان اليه اللهم الا في العلة الجاعلة

ثم قال فعلی ما ذهب الیه الشیخ الرئیس من ان المتحد بالنوع لا یستند الا الی المتحد بالنوع یکون اتحاد اللوازم فی الحقیقة النوعیة دلیل اتحاد الملزومات ایضا بالحقیقة النوعیة واما علی ما ذهبنا الیه حیثما ساقنا الیه البرهان من ان اصل الوحدة واجب الانحفاظ من الجنبین بالاستلزام علی التعاکس لا خصوص نحو الوحدة اعنی ان وحدة العلة بالنوع مستلزمة وحدة المعلول ایضا کذلک اذ لیس فی طباع الکثرة ان یصدر عن الواحد بما هو واحد فی مرتبة واحدة واما وحدة المعلول بالنوع فانما یقتضی البرهان انها مستدعیة وحدة العلة بالطبیعة لا البتة کونها طبیعة نوعیة کانت او جنسیة فالممتنع استناد طبیعة واحدة الی طبیعتین کان ذلک علی التعاقب التبادلی او التبادل الابتدائی لا استناد الطبیعة الواحدانیة الجنسیة الا الی ذوات وعی القباض العقل من کون المعلول اقوی فی مرتبة التحصیل من العلة هذا کلامه وفی هذا الکلام انظار الاول انهم عن آخرهم اتفقوا علی ان الواجب سبحانه هو العلة الفاعلیة للکل بالحقیقة واما غیره فمن قبیل الشرائط والروابط والوسائط کما صرح به المحقق الطوسی فی شرح الاشارات حیث قال شنع علیهم ابو البرکات البغدادی بانهم نسبوا المعلولات التی هی فی المرتبة الاخیرة الی المتوسطة والمتوسطة الی العالیة والواجب ان ینسب الکل الی المبدء الاول ویجعل المراتب شروطا معدة وهذه المواخذة تشبه المواخذة اللفظیة فان الکل متفقون علی صدور الکل منه جل جلاله وان الوجود معلول له علی الاطلاق فان تساهلوا فی تعالیمهم واسندوا معلولا الی ما یلیه کما یسندونه الی العلل الاتفاقیة والعرضیة والی الشروط وغیر ذلک لم یکن ذلک منافیا لما اسسوه وبنوا علیه مسائلهم وقال بهمنیار فی التحصیل ان سالت الحق فلا یصح ان یکون علة الوجود الا ما هو بری من کل وجه عن معنی ما بالقوة وهذا هو وصف الاول لا غیر وبالجملة اتفقت کلمة الکل علی ان الایجاد مختص بالواجب سبحانه فهو مع وحدته بالعدد علة للانواع والاجناس المتخالفة فمن این انحفاظ الوحدة فی المعلولات الثانی انهم قالوا ان الصورة الجسمیة مع کونها واحدة بالنوع علة لهیولی العناصر وهیولات الافلاک مع کونها متخالفة بالانواع وبالجملة امتناع صدور الکثیر عن الواحد لا یدل علی انحفاظ نحو الوحدة فی المعلول اذ غایة ما یلزم منه ان لا یکون الواحد بما هو واحد علة للکثیر لا ان لا یکون الواحد مطلقا ولو مع جهات علة للکثیر فوحدة العلة بالعدد لا یستلزم وحدة المعلول بالجنس ایضا فضلا عن وحدته بالنوع الثالث ان القول بان الشیخ اختار انحفاظ نحو الوحدة فی مطلق العلة جاعلة کانت او غیرها افتراء علیه بلا امتراء فان الشیخ فی الالهیات الشفاء بعد ما بین ان الصورة شریکة لعلة الهیولی اورد علی نفسه بان مجموع تلک العلة والصورة لیس واحدا بالعدد بل واحد بمعنی عام والواحد بالمعنی العام لا یکون علة للواحد بالعدد وطبیعة المادة واحدة بالعدد واجاب عنه بقوله انا لا نمنع

ان يكون الواحد العام المتحفظ وحدة عمومه بالواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وههنا كك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فكان ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابه الا با حد امور يقارنه ايها كانت واما هذا الشيء فستعلمه بعد وهذا الكلام يحتمل تقريرين الاول ان المسلم ان علة الواحد بالعدد لا بد وان يكون فيها واحد بالعدد وان كان فيها امر كلي ايضا حتى ان فاعله لو كان هو المجموع لكان جائزا وثانيهما ان الموجب الاصل وهي العلة بالحقيقة واحد بالعدد الا انه لا يتم ايجابه الا بانضمام امور يقارنه ايها كانت لا بعينها فان ذلك لا يخرجها عن الوحدة العددية بل انما يكون الواحد بالعدد تام التاثير والايجاب من جهة حصول المناسبة بين المفارق المحض البرئ عن القوة والانقسام وقبول الكثرة وبين ما هو في ذاته قوة محضة للانقسام والكثرة بامر يكون ذا جهتي قوة وفعل ووحدة وكثرة وبالجملة لما كانت طبيعة الصورة الجسمانية بما هي صورة جسمانية من غير تخصيص بالنوعيات والشخصيات علة بالذات للهيولى فقد كانت العلة التامة الموجبة لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد وتا ما شخصية تامة التاثير باقية الوجود والتشخص عنه بتكثر افراد تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شيء منها جزء العلة فهناك واحد بالعدد وعلة لواحد بالعدد والحاصل ان فيما نحن فيه الفاعل هو المفارق وهو واحد بالعدد والصورة ليست فاعلة ولا جاعلة فلا باس بكونها واحدة بالعموم فقد استبان ان ما زعمه معلم الشارح سفسطة محضة لا ينبغي ان يصغى اليه فضلا عن ان يعول عليه بهذا ظهر حال قول المتعلم ايضا **قوله** لما مر آنفا قال في الحاشية تفصيله ان مسئلة الاتحاد ان كانت مسلمة عندهم فالاتحاد ههنا نوعا يستلزم اتحاد المعلومات نوعا وهو ظاهر البطلان وان لم تكن مسلمة فيلزم عليهم القول بالشبح لان غير الصورة لا يفهم من كتبهم وشبح كل معلوم مغاير لشبح معلوم آخر فلا يتصور الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق وهو ايضا ظاهر البطلان انتهت **قوله** ولان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم آه فيه ما افيد ان اتحاد العلم كما يوجب اتحاد المعلوم كك اتحاد المعلوم يوجب اتحاد العلم ايضا كما اعترف به حيث قال وبالعكس فكما لا يستقيم القول باتحاد التصور والتصديق مع اختلاف متعلقهما كك لا يستقيم القول باتحاد متعلقي التصور والتصديق مع اختلاف حقيقتهما كما ذهب اليه القدماء من ان ما يتعلق به التصديق يتعلق به التصور ايضا فما اورد على المتاخرين ليس بمختص الورود عليهم بل هو وارد على القدماء ايضا ومنشاء هذه المفاسد هو القول باتحاد العلم والمعلوم **قوله** يظهر منه آه قال بعض الناظرين من نظار كلام الشارح ان هذا انما يتم لو جعل قول المص من الادراك متعلقا بقوله نوعان واما لو جعل متعلقا بقوله متباينان كما يقصده القرب فحاشا اذ المعنى ح ان التصور والتصديق نوعان متباينان من جهة الادراك يعني ان التصور ادراك والتصديق ليس بادراك بل كيفية من لواحق الادراك ولا يخفى على من له ذنى

فهم ان هذا البهتان اشبه منه بالهذيان اما اولا فلان هذه العبارة منتحلة عن الافق المبين وعبارته هكذا التصور والتصديق نوعان من الادراك متباينان والمص قد تفنن فی العبارة ليخرج عن حد السرقة وهذا المموه قد حمله على خلاف ماخذه لجهله بالامر واما ثانيا فلان الادراك على هذا التقدير لايكون جنسا للتصور والتصديق والالكان التصديق علما بل يكون فصلا مقوما للتصور الساذج مميزا له عن التصديق فلابد من امر آخر يكون جنسا قريبا لهما حتى يكونان نوعين منه ولايمكن ان يكون ذلك الامر الاكيفية نفسانية يندرج تحتها العلم وغيره اندراج النوعين تحت الجنس ويكون الادراك فصلا مقسما لذلك الجنس المشترك بين التصور والتصديق وفصلا مقوما للتصور الساذج فلايكون التصور مندرجا تحت العلم ضرورة ان النوع لايكون مندرجا تحت فصله المقوم فلايكون التصور ايضا علما بمعنى كونه نوعا منه ومندرجا تحته كما ان التصديق كذلك ولايصح تقسيم العلم الى التصور والتصديق كما هو الدائر على السنتهم كما لايصح تقسيم الحساس مثلا الى الحيوان وغير الحيوان وبهذا ظهر ان ما قال بعض الشراح ذيل قول المص وهما نوعان متباينان من الادراك من ان هذا الكلام يفيد فائدتين الاولى ان التصديق كيفية ادراكية والثانية ان التصور والتصديق نوعان متباينان فی غاية المتانة وما توهم ان هذا انما يتم على الاحتمال الاول واما على الاحتمال الثانی فكلا فی غاية الوهن والسخافة ثم ان ما قال الشارح ههنا مناف لما قال سابقا من ان المص اشار بقوله فان كان اعتقادا آه الى ان التصديق كيفية غير ادراكية وما قال بعض المحشيين ان معنى قوله سابقا واشار الى ان الاذعان كيفية غير ادراكية انه حصل من قول المص هذه الاشارة من غير ان يكون مختاره فی غاية السقوط لان حصول هذه الاشارة من كلام المص انما يصح لو كان الاعتقاد عند المص كيفية غير ادراكية كما هو مزعوم الشارح واضرابه واما على تقدير كون الاعتقاد علما وادراكا كما هو مذهب المص فلا معنى لحصول هذه الاشارة من كلامه اصلا كما لايخفى على من له ادنى مسكة فانظر الى الشارح كيف يتهجج فی مقاله ولايبالی بتهافت اقواله قوله تحقيقه ان مطلق التصور آه هذا منتحل عما قال بعض المدققين فی شرح الرسالة القطبية والتفصيل هناك انه قال صاحب الرسالة فسر التصور بامور احدها بانه عبارة عن حصول صورة الشی فی العقل وهو بهذا المعنى والاعتبار مرادف للعلم وثانيها بانه عبارة عن حصول صورة الشی فی العقل فقط وهو محتمل لوجهين احدهما حصول صورة الشی مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول صورة الشی مع عدم اعتبار الحكم وهو بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثانی لانه جاز ان يكون مع الحكم واخص منه بالتفسير الاول لان الاول يجوز ان يكون مع اعتبار الحكم ولعل السر فيه ان العدم فی الاول مضاف الى الحكم فلا تجتمع معه وفی الثانی مضاف الى الاعتبار فيحتمل ان يكون مع الحكم لكن لايكون معتبرا وقال شارحها التصور بالتفسير الاول كان فی صرافة العموم ومحوضة الاطلاق

حتى يتعلق بكل شي ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسيرين الاخيرين وان كان يتعلق بكل شي
على ماذهب اليه المحققون ولهذا قيل لاحجر في التصورات لكن لا تصدق على نفسه ونقيضه على جميع التقادير انتهى واورد
عليه البعض الاعلام بانه ان اراد حقيقة التصور فلا يصح صدقه على نفسه لان الصادق على نفسه بالحمل العرضي يكون اعتبارياً
كما صرحوا به وان اراد به مفهومه الذي جعل عنوانا له فان اراد نفس مفهومه فلا صدق اصلا ضرورة ان التصور علم و
هذا معلوم وان اراد صورته العقلية فمفهوم التصور صادق عليها وعلى الصورة العقلية لنقيضه سواء اخذ بالمعنى الاول
او بالمعنيين الاخيرين ضرورة انه كما ان الصورة الحاصلة واللاصورة الحاصلة صورة حاصلة كذلك الصورة
العقلية للتصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتبار الحكم صورة حاصلة ليس معها حكم وغير معتبر فيه الحكم هذا كلامه وانت
تعلم ان الصادق على نفسه بالحمل العرضي انما يكون اعتباريا لو عرض لنفسه لنفسه بلا اعتبار امر آخر معه كالوجود والامكان
ونظائرهما ضرورة ان الوجود والامكان كما يعرضان للاشياء الاخر ويصدقان عليها صدقا عرضيا كذلك يصدقان
ويعرضان لانفسهما ايضا فكما انهما يصدقان على انفسهما صدقا اوليا كذلك يصدقان على انفسهما صدقا عرضيا ايضا بخلاف
التصور فانه انما يعرض نفسه لنفسه اذا فرض تصوره فعروضه لنفسه متوقف على تصوره ومع قطع النظر عن تعلق التصور
بنفسه لا عروض لنفسه بنفسه اصلا فلا يلزم كونه اعتباريا وبالجملة الصادق على نفسه بالحمل العرضي انما يكون اعتباريا
لو صدق على نفسه بهذا النحو من الصدق بلا اعتبار امر آخر معه وصدقه على نفسه على تقدير تعلق التصور به لا يستلزم كونه اعتباريا
فما ذكره قدس سره ليس بوارد عليه لكن يرد عليه ان صدقه على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي انما يتصور بتعلقه بنفسه ونقيضه
وهذا انما يتصور بتعلق احد نوعيه اعني التصور الساذج او التصديق بنفسه ونقيضه ولا يمكن تعلق التصديق بنفسه و
نقيضه لكونهما من المفهومات المفردة فانما تعلقه بنفسه ونقيضه بتعلق التصور الساذج بهما وبهذا يظهر ان ما قال
المحقق الطوسي في التجريد قد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر ليس بشي اذ على تقدير تعلق كل من
الاعتقاد والعلم بالاعتقاد والعلم يكون هذا التعلق من قبيل تعلق التصور بالتصور او تعلق التصور بالتصديق
كما لا يخفى والحاصل انه لا يتصور تعلق التصور الذي هو مرادف للعلم بشي الا في ضمن التصور الساذج فح لا وجه للفرق
بين التصور المطلق الذي هو مرادف للعلم وبين التصور الساذج المفسر بالتفسيرين الاخيرين بصدق الاول على نفسه
ونقيضه على جميع التقادير وعدم صدق التصور المفسر بالتفسيرين الاخيرين على نفسه ونقيضه على جميع التقادير بل لا معنى
لصدق التصور المطلق الذي هو مرادف للعلم على نفسه ونقيضه كما عرفت ولما كان كلام هذا البعض من المدققين
مختلا فاسدا حمل ابي واستاذي قده كلام الشارح على ان مراده بمطلق التصور هنا مطلق التصور الساذج المقابل

للتصديق لا مطلق التصور المرادف للعلم وح محصل كلامه ان مطلق التصور الساذج المقابل للتصديق من دون ان
يعتبر معه مقارنة الاذعان او عدمها لما كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق ولم يكن مقيدا بمقارنة الاذعان لا بعدمها
يتعلق بنفسه ونقيضه ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي لكون نفسه ونقيضه من المفهومات العقلية فيكونان
متصورين قطعا واما التصور مع عدم مقارنة الاذعان والحكم والتصور الملحوظ بانه لم يعتبر معه مقارنة الحكم والاذعان
فمفهومهما ان كان حاشية من قضية مذعنة ولوحظ من حيث انه مقارن للاذعان لكونه طرفا من نسبة مذعنة كما
في قولنا التصور الغير المقارن للاذعان او التصور الملحوظ بانه لم يعتبر معه مقارنة الاذعان مفهوم من المفهومات مثلا
لم يتعلق بنفسه لان نفسه في هذه القضية المذعنة متصور بتصور مقارن للاذعان وتصور ملحوظ معه الاذعان نعم اذا
لوحظ مفهومهما ولم يجعل جزء قضية مذعنة كان نفس مفهومهما متصورا بتصور غير مقارن للحكم والاذعان او بتصور لم يعتبر معه
الحكم والاذعان فح يتعلق بنفسه ويصدق على نفسه صدقا عرضيا وكذا الحال في نقيضه فنقيضه ان كان جزءا من قضية
مذعنة لم يصدق عليه انه متصور تصورا لا حكم معه او لا اعتبار للحكم معه والا صدق عليه ذلك فالمقيد بعدم الحكم او بعدم
اعتباره لا يحمل على نفسه ونقيضه حملا عرضيا على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيدا بالحكم او اعتباره لان العلم المتعلق
بهما حين كونهما مقيدين بالحكم او اعتباره اي كونهما جزئين من قضية مذعنة لا يصدق عليه انه تصور لا حكم معه او تصور
لم يعتبر معه الحكم ضرورة انه تصور اعتبر معه الحكم والاذعان فلا يصدق على ما تعلق به هذا العلم انه تصور لا حكم معه او لم يعتبر
معه الحكم ضرورة انه تصور اعتبر معه الحكم والاذعان فلا يصدق على ما تعلق به هذا العلم انه تصور لا حكم معه او لم يعتبر معه
الحكم فالمراد بقوله واما المقيد بعدم الحكم آه التصور الساذج الذي اعتبر فيه انه غير مقارن للحكم ولا ريب انه اخص من
مطلق التصور الساذج فانه قد يكون مقارنا للحكم والاذعان ايضا وقوله او بعدم اعتباره ان اراد به مطلق التصور
الساذج فلا ريب انه يصدق على نفسه ونقيضه مطلقا والتقييد بعدم اعتبار الحكم ليس الا في اللحاظ وليس في الواقع
فهو ليس اخص من مطلق التصور الساذج حتى لا يصدق على نفسه ونقيضه على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيدا بالحكم
او اعتباره وان اراد به التصور المقيد باعتبار عدم الحكم اطلاقا للعام وارادة للخاص فلا يصدق البتة على نفسه على
جميع التقادير لكن الكلام على هذا يكون ركيكا قليل الجدوى كما لا يخفى قوله بالحمل العرضي قال في الحاشية اي
المتعارف بان يكون الموضوع من جزئيات المحمول ويقابله الحمل الاولي الذاتي انتهت هذا مشعر بان المراد بالحمل
العرضي الحمل المواطاتي والظاهر ان يقال المراد بالحمل العرضي الاشتقاقي فان التصور ونقيضه لما كان من المفهومات
العقلية التي يتعلق به التصور فيحمل عليهما المتصور المشتق منه حملا عرضيا واما حمل التصور على نفسه ونقيضه حملا عرضيا

بالمواطاة فانما يصح لو صح حمل المبادی مواطاةً علی شیٔ حملًا عرضیا فتامل قوله فلا یحمل علی نفسه آه قال فی الحاشیة ای علی نفس مفهوم المقید بعدم الحکم او بعدم اعتباره وکذا علی نقیضه قال الاستاذ فی حاشیة علی الحاشیة المتعلقة بالرسالة القطبیة عدم الصدق علی تقدیر ان یکون نفس التصور المقید بعدم الحکم او بعدم اعتباره ونقیضها مقیدًا بالحکم واعتباره انتهت انت تعلم ان ما ذکره استاذ الشارح لا یصح الا اذا کان معنی التصور الساذج التصور الذی لا یکون متعلقا بالمحکوم علیه ولا بالمحکوم به والا لم یصح القول بان التصور المقید بعدم الحکم او بعدم اعتباره ونقیضهما اذا کان مع الحکم او اعتباره لا یصدق علیه التصور الساذج صدقا عرضیا وظاهر انه اذا لم یصدق علیه التصور التصور الساذج صدقا عرضیا فلا محالة یکون العلم المتعلق بالمحکوم علیه بالمحکوم به تصدیقیا وہذا باطل قطعًا لان المفہومات المفردة لا یمکن ان تکون مصدقة بها فلا محید من القول بکون العلم المتعلق بالمحکوم علیه به تصورًا ساذجًا فیصدق التصور الساذج علیهما صدقا عرضیا مع کونهما مع الحکم واعتباره فتامل قوله لان العلم التکیف بالکیفیة الاذعانیة آه ہذا ماخوذ عما قال بعض المدققین فی حواشی شرح التہذیب ان التصور عبارة عن الصورة الحاصلة فی العقل فقط وہو محتمل بوجہین الاول مع عدم اعتبار الاذعان والثانی مع اعتبار عدم الاذعان والاول اعم من الثانی بحسب المفہوم دون التحقق لان العلم التصدیقی ہو العلم المتکیف بالکیفیة الاذعانیة لا یمکن فیه عدم اعتبار الاذعان و لا اعتبار عدم الاذعان وغیر العلم التصدیقی یمکن فیه کل منہما وفیه نظر ظاہر اذ الاول مرتبة الشیٔ من حیث ہو ہو اعنی مرتبة لا بشرط شیٔ بخلاف الثانی فہو کما انه اعم من الثانی بحسب المفہوم اعم بحسب التحقق ایضًا لان الطبیعة المطلقة اعم من المقیدة فہی تتحقق مع العلم التصوری والتصدیقی جمیعًا وما قال الشارح فی توجیه کلام ہذا البعض فی بعض حواشیه ان الماخوذ مع عدم الاذعان مجرد فی نفس الامر مطلقًا والماخوذ مع عدم اعتباره وان جوز اقترانه به فی جلیل النظر لکن یجب خلوه عنه فی نفسه وفی الملاحظة التی ہی ظرف الخلط والتعریة وہی من مواطن نفس الامر فلا یکون علمًا تصدیقیا لان العلم التصدیقی المکیف بالکیفیة الاذعانیة من حیث ہو مکیف بہا یعتبر فیه الاذعان اذ لا معنی لاعتباره الا حصوله فیه فلا یمکن خلوه عنہا فی شیٔ من مراتب الوجود فی نفس الامر والا یلزم بطلان الشیٔ مع فرض وجوده والموجود فی تلک الملاحظة مفہوم تصوری دون المکیف بالاذعان ففی العلم التصدیقی لا یمکن اعتبار عدم الاذعان ولا عدم اعتبار الاذعان وفی غیره یمکن کل منہما لا یرجع الی طائل لان مرتبة الشیٔ من حیث ہو ہو لا یابی من ان یوجد معه شیٔ زائدًا ولا یوجد فہو یجامع المرتبتین اعنی مرتبة بشرط شیٔ وبشرط لا شیٔ فالتصور الذی اخذ مع عدم اعتبار الاذعان ای ما لا یعتبر معه مقارنة الاذعان اعم مما اعتبر معه مقارنة الاذعان وعدم مقارنته بحسب التحقق

لوعلی ۲۴-۸-۱۹۰۵

فتوہم ان ما اعتبر فیہ مقارنۃ الاذعان لایمکن ان یوخذ مع عدم اعتبار الاذعان فلایکون اعم منہ بل یکون مقابلاً لہ توہم فاسد لان المہیۃ الماخوذۃ بشرط شئی اخص من المہیۃ الماخوذۃ لابشرط شئی فی الواقع واعتبار الاشتراط بشئی اوعدم الاشتراط بہ انما ہو فی ملاحظۃ العقل فالمہیۃ لابشرط شئی یتحقق بتحقق المہیۃ بشرط شئی فی نفس الامر و الواقع وان لم یتحقق بتحققہا فی ملاحظۃ العقل وانفکاک احدہما عن الآخر فی ملاحظۃ العقل لایستلزم انفکاکہما فی نفس الامر ضرورۃ ان الواقع اوسع من الملاحظۃ **قولہ** ثم اعلم انہ قد یقرر الشبہۃ آہ حاصل تقریر الشبہۃ باعتبار نفس التصدیق انہ اذا تعلق التصور بالتصدیق یلزم اتحادہما نوعاً بناءً علی اتحاد العلم والمعلوم واجیب عنہ بوجوہ منہا ماذکر فی الشرح وحاصلہ ان مہیۃ التصدیق انما یعقل بالوجوہ العرضیۃ والاتحاد بین العلم والمعلوم انما ہو فی علم الشئی بالکنہ وردہ بان التصدیق مہیۃ امکانیۃ یمکن تصورہا بذاتہا ومجرد امکان تصور مہیۃ بالکنہ یکفی فی لزوم الاستحالۃ ومنع امکان تصور مہیۃ التصدیق قیاساً علی الواجب تعالی مکابرۃ محضۃ ضرورۃ انہ لاحجر فی تصور الحقیقۃ الامکانیۃ والقیاس علی الواجب تعالی قیاس مع الفارق فان الواجب سبحانہ لایمکن ادراکہ بالکنہ ولابجنہہ کما مر فی اوائل الکتاب ومنہا ان التصور المتعلق بالتصدیق تصور خاص فاللازم انما ہو الاتحاد بینہ وبین التصدیق المطلق وذلک لاینافی التبائن النوعی بین التصور المطلق والتصدیق المطلق وردہ بان اتحاد التصور الخاص مع التصدیق المطلق ایضاً باطل لانہ من قبیل اتحاد الانسان مع الفرس المطلق وتفصیلہ ان معنی التبائن النوعی ان لایصدق شئی من افراد احد النوعین علی شئی من افراد النوع الآخر کالانسان والفرس فان شیئاً من افراد الانسان لایصدق علی شئی من افراد الفرس وکذا بالعکس واذا صدق شئی من افراد التصور علی فرد من افراد التصدیق بطل التبائن النوعی بینہما ویلزم کون التصدیق الذی ہو نوع مبائن للتصور ذاتیا للتصور الخاص وبطلانہ لایخفی علی من لہ ادنی مسکۃ ومنہا ان معنی اتحاد العلم والمعلوم انہما متحدان بالمہیۃ النوعیۃ مع قطع النظر عن العوارض الحاصلۃ للمعلوم فی الذہن واذا حصل المعلوم فی الذہن یعرض لہ ہناک العوارض ویصیر علماً مغائراً للمعلوم فالعلم ہو المکتنف بالعوارض والمعلوم ہو الشئی من حیث ہو ہو وہما متغائران فالعلم ہو مجموع المعروض والعارض والمعلوم ہو المعروض فقط والکل مغائر للجزء حقیقۃ مغائرۃ ذاتیۃ وردہ بانہ لاشک ان العلم لیس من الامور التی تحققہا باعتبار العقل واختراع الذہن بل ہو من الامور المتحققۃ فی نفس الامر فلہ حقیقۃ محصلۃ واذا کان العلم مجموع المعروض والعارض یلزم ان یکون حقیقۃ العلم مرکبۃ من الجوہر والعرض او من المقولتین المتبائنتین مطلقاً ولاشک ان کل حقیقۃ مرکبۃ کذلک فہو اعتباری لیس لہ حقیقۃ واحدۃ محصلۃ وستقف علی ابطال

ہذا المذہب بالبسط وجہ انشاء اللہ تعالیٰ ومنہا ما قال لبعض المحصلین من نظار حواشی شرح المواقف انہ لو کان التصور والتصدیق عندہم نفس العلم بمعنی الصورۃ الحاصلۃ من الشی عند العقل الذی ہو متحد مع المعلوم لورد الاشکال لکنہم جعلوا ایاہما نوعین من العلم ولا یلزم من اتحاد الجنس مع الشی اتحاد انواعہ معہ لاشتمالہا علی فصول زائدۃ و الجنس وان وجب حملہ علی الفصل لکنہ یکون عرضاً عاماً فلا یلزم من اتحادہ اتحادہ واورد علیہ بعض الاعلام بانہ ان اراد ان العلم المطلق الشامل لکل معلوم معلوم حقیقۃ جنسیۃ فمع کونہ غیر صحیح علی تقدیر اتحاد العلم بالمعلوم لکونہ حقایق متخالفۃ حسب تعدد المعلومات فلا یکون حقیقۃ جنسیۃ لا لفیہ فی الجواب لانا سلمنا انہ مہیۃ جنسیۃ لکن احد نوعیہ التصور والاخر التصدیق حین تعلقہما بمعلوم واحد وتعلق الاول بالثانی یتحدان حقیقۃ وبالذات وان اراد ان العلم المتعلق بمعلوم واحد معین تحتہ انواع فہذا فاسد لان العلم قد یتعلق بمہیۃ نوعیۃ بل شخصیۃ فیلزم اتحادہ مع النوع او الشخص فکیف یکون جنساً والا یلزم ان یکون المہیۃ النوعیۃ او الشخصیۃ بالحصول فی الذہن جنساً محتاجاً الی الفصل وہذا مما یحیلہ البدیہۃ وہذا الکلام وان کان فی غایۃ المتانۃ لکن ما افاد فی الشق الاول من عدم صحۃ کون العلم المطلق الشامل لکل معلوم معلوم جنساً لکونہ حقایق متخالفۃ حسب تعدد المعلومات و تخالفہا محل تامل اذ کون العلم اجناساً مختلفۃ لانواع مختلفۃ یکفی لکون التصور والتصدیق نوعین لجنس الادراک او علی ہذا التقدیر ایضاً یکونان نوعین مختلفین وان لم یکن لکل واحد منہا جنس واحد وما قال بعد التسلیم فہو کلام حق کما سینکشف انشاء اللہ تعالیٰ و ما افاد فی الشق الثانی فہو وان کان ایضاً فی غایۃ المتانۃ لکن لاحد ان یلتزم کون المہیۃ النوعیۃ الحاصلۃ فی الذہن مبہمۃ لکونہا جنساً لاحد انواعہا فہی حقیقۃ مبہمۃ مع کونہا عین تلک الحقیقۃ المحصلۃ مع تغایر اعتباری والسر فیہ ان الحقیقۃ النوعیۃ وان تحصلت باعتبار الوجود الخارجی لکنہا مبہمۃ من حیث الوجود الذہنی وباعتبار وجودہا فی الذہن یحتاج الی انضمام امر یقومہا ویجعلہا نوعاً حتی تکون صورۃ تصوریۃ مثلاً وبالجملۃ لا بعد فی ان تکون حقیقۃ واحدۃ محصلۃ بحسب ظرف ومبہمۃ بحسب ظرف آخر کما ان مادۃ الشی مع مباینتہا مع ذلک الشی وعدم صحۃ حملہا علیہ بحسب ظرف یکون جنساً ومحمولاً علیہ فی ظرف آخر فلیجز ان تکون الصورۃ مع اتحادہا مع المعلوم جنساً لامر آخر بحسب ظرف آخر فالتحصل النوعی لیس بمانع من الابہام لا سیما اذا لم یکن النوع حقیقیاً والصواب ان یقال ان اتحاد العلم مع المعلوم لا یمکن الا بتعلق احد نوعیہ بہ و تعلق احد نوعیہ اعنی التصور مثلاً بالمعلوم مستلزم لاتحاد ذلک النوع مع النوع الآخر علی تقدیر کونہ معلوماً علی انہ اما ان یمکن تصور التصدیق او المصدق بہ او لا یمکن والثانی باطل بالبدیہۃ وعلی الاول یلزم اتحاد العلم الذی ہو التصور مع التصدیق او

المصدق به فيلزم الاشكال واما قوله ولا يلزم من اتحاد الجنس آه فلا يخفى سخافته لان الجنس الذي فيه الكلام ههنا اعني العلم اتحاده مع المعلوم مستلزم لاتحاد احد نوعيه مع النوع الآخر كما لا يخفى وقوله والجنس وان وجب حمله آه في غاية السقوط فانه انما يتم لو كان الجنس متحدا مع شيء مع قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع واما لو كان متحدا معه بعد تحصله بالفصل فيلزم من اتحاده اتحاده كما لا يخفى على من له دراية سليمة ومنها ما قيل ان اطلاق العلم على التصور والتصديق انما هو لكونه جنسا لهما وان العلم في مسئلة الاتحاد بمعنى الجنس فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق بل اللازم اتحاد جنسيهما وهذا الجواب مع كونه قريبا من الجواب الاول مما لا يجدي محصله لانا اذا شككنا في النسبة وحصلت صورتها في ذهننا فلا ريب ان صورتها متحدة معها ذاتا عندهم وهو نوع من الادراك فلا بد له من جنس وفصل ثم اذا تعلق بهذه النسبة الاذعان مع بقاء الادراك التخييلي للنسبة فلا بد وان يحصل من تلك النسبة صورة اخرى في الذهن فاما ان يتعلق الصورة التي هي الاذعان بتلك النسبة مع قطع النظر عن تحصلها بالفصل فلا تكون تلك الصورة تصديقا اذ التصديق عبارة عن الصورة المحصلة بالفصل او يتعلق بها بعد تحصلها بالفصل فلا بد من ان تكون الصورة التصديقية متحدة مع صورة تلك النسبة الحاصلة من قبل المتحصلة بفصل من الفصول فيلزم حصول الصورتين المتباينتين نوعا من شيء مع اتحادهما ولو فرض ان الجنس اي الصورة مع قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع متعلق بالنسبة ومتحد معها فلا تكون الصورة الحاصلة من النسبة في الذهن تصورا ولا تصديقا لان التصور وكذا التصديق عبارة عن الصورة الحاصلة المتحصلة بالفصل فتامل قوله اقول يرد عليه آه هذا الايراد قد اورده بعض المدققين في شرح الرسالة القطبية محصله ان اتحاد العلم والمعلوم مستلزم لصدق قولنا لو تعلق التصور بالتصديق يلزم اتحادهما بناءً على اتحاد العلم والمعلوم والتباين النوعي بين التصور والتصديق يستلزم صدق قولنا لو تعلق التصور بالتصديق لم يلزم اتحادهما حقيقة والحاصل انه يلزم صدق شرطيتين متنافيتين وصدق الشرطية لا يستلزم صدق المقدم قوله والجواب ان المنافاة آه قال في الحاشية هذا جواب عن الاشكال المذكور آنفا وتفصيله انا لا نسلم المنافاة بين هاتين الشرطيتين المذكورتين فان نقيض الاتصال رفعه لا وجود اتصال آخر اي اتصال كان نعم التنافي بين تالي هاتين الشرطيتين مسلم لكن هذا التنافي لا يستوجب منافاتهما الا ترى انهم جوزوا استلزام المقدم المحال للنقيضين كقولنا ان كان زيد حمارا كان حيوانا وقولنا ان كان حمارا لم يكن حيوانا وكلاهما صادقان بناءً على جواز استلزام المحال محالا وكذلك قولنا ان لم يكن شيء من الاشياء ثابتا كان زيد قائما وقولنا ان لم يكن شيء من الاشياء ثابتا لم يكن زيد قائما فانهما صادقان بناءً على جواز الاستلزام

بين المحالين مع تنافي تاليهما فتامل انتهت اعلم ان المص قد تمسك بهذه المقدمة في حل اشكالات كثيرة ولعل الحق
ما قال صاحب القبسات ان تسويغ استلزام المحال محالا على الاطلاق من خسيس الكلام وان هو الا سبيل
الاسلكتين والمتكونين ومن الذائعات المقبولة ان الاستلزام بين المحالين انما يصح اذا لم يكن بينهما تناف
في نفس الامر وفي لحاظ العقل وكان بينهما علاقة ذاتية وبالجملة تجويز استلزام المحال لنقيضه وللنقيضين مطلقا
باطل اذ استلزام شئ لشئ انما يكون اذا كان بينهما علاقة ذاتية واليه اشار اليه بقوله وفيه نظر سياتي آه **قوله**
وقد يقال آه محصله انا نعقل التصديقات المعينة بالعلم الحضوري ونعقل ماهية الكلية بالوجوه العرضية وقد عرفت
ان التصديق ماهية امكانية لا حجر في اكتناهها وما قال بعض المدققين ان امكان تصور ماهية التصديق ممنوع فمكابرة
محضة قال بعض الاعلام لو تنزل فحقيقة التصديق متصورة للمبادي العالية فتصور المبادي العالية المتعلقة
بالتصديق متحد معه حقيقة فيلزم الاشكال الا ان يقال علوم المبادي العالية ليست بتصورات اما بناءً على ان
علومها بمعلولاتها حضورية كما يظهر من كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات او بناءً على ان التصور قسم من
العلم الحصولي الحادث والحق ان التصديق عند المانع مخالف بالحقيقة للادراك التصوري وادراك المبادي متعلق
بحقيقة التصديق فيلزم اتحاد علمها مع التصديق مع كونهما متخالفين بالنوع **قوله** اقول العلم بذاتيات المعلوم
آه يعني ان العلم المتعلق بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري علم حصولي فالعلم المتعلق بالتصديق وان كان علما
حضوريا لكن العلم المتعلق بذاتياته علم حصولي فيلزم اتحاد التصور مع حقيقة التصديق واعترض عليه بان التصديق
اذ هي كيفية من كيفيات النفس فهي بسيطة خارجا لما قد صرح الشيخ ان لا مادة ولا صورة للاعراض فيكون بسيطا
ذهنيا ايضا للتلازم بين البساطة الخارجية والذهنية وفيه ان الشيخ لا يقول بالتلازم بين التركيبين بل يرى البسائط
الخارجية مركبة من الاجزاء المتحدة في الوجود ويقول باندراجها تحت مقولة من المقولات بالذات فان قيل
المحدود قد يكون مركبا من الاجزاء الحدية يقال لها الجنس والفصل حقيقة وهي متحدة مع الاجزاء الخارجية اي
المادة والصورة ولا تغاير بينهما الا بان الاجزاء المحمولة هي الماخوذة لا بشرط شئ والخارجية هي الماخوذة بشرط
لا شئ فهي اجزاء باعتبار ومحمولة باعتبار آخر وقد يكون بسيطا كالسواد المركب من اللون وقابض البصر فح الاجزاء
الذهنية فرضية محضة والتحديد فيه فرض محض وليس على سبيل الحقيقة لها جنس وفصل قال الشيخ في التعليقات الحد
لا اجزاء وذلك اذا كان بسيطا يخترع العقل شيئا يقوم مقام الجنس وشيئا يقوم مقام الفصل واما في المركب فالجنس
يناسب المادة والفصل يناسب الصورة فظهر ان التركيب قد يكون من الجنس والفصل وقد يكون مما تقوم

مقامهما والاول مستلزم للتركيب الخارجي والثاني غير مستلزم له بل يجب ان يتحقق بدونه يقال ان الشيخ مع تصريحه بان الماهيات العرضية بسائط خارجية غير مركبة مما يناسب الجنس والفصل اعني المادة والصورة قد حكم بانها مندرجة تحت مقولة من المقولات اندراج النوع تحت الجنس فمحصل كلامه ان البسيط اذا لم يكن له اجزاء غير محمولة قد يخترع العقل شيئا يقوم مقام الجنس وهي المادة وشيئا يقوم مقام الفصل وهي الصورة فتكون المادة والصورة اختراعيين لان العقل يحلل البسيط الى الجنس والفصل ثم باعتبارهما بشرط لا شيء تحصل المادة والصورة في فرض العقل لانهما ليسا متحققين في الخارج انما الموجود البسيط المتحد معه جنسه وفصله الموجودان بوجود واحد بخلاف المركب اذ فيه اجزاء هو موجودة في الخارج يناسب احدهما الجنس والآخر الفصل فلا يدل كلام الشيخ على انتفاء الحد الحقيقي للبسيط الخارجي فان قيل قال الشيخ في التعليقات اجزاء حد البسيط يكون اجزاء لحده لا لقوامه وهو شيء يفرضه العقل واما هو في ذاته فلا جزء له يقال مراده بالاجزاء الاجزاء الخارجية وغرضه ان الاجزاء الخارجية لحد البسيط اجزاء لحده لكونها اجزاء غير محمولة وليست اجزاء لقوام البسيط لاتحادها معه فليست تلك الاجزاء اجزاء للبسيط حقيقة وهذا انما يكون في البسيط الخارجي الذي يكون منحلا الى الاجزاء العقلية واما البسيط خارجا وذهنا فلا حد له ولا يمكن ان يقال ان الشيخ ينفي عن البسيط الخارجي الاجزاء مطلقا مع الاعتراف بالحد له وايضا قد صرح الشيخ بجنسية المقدار للخط والسطح والجسم التعليمي وبالجملة البساطة الخارجية عند الشيخ لا يستلزم البساطة الذهنية فظهر انه ليس قائلا بالتلازم بين التركيبين وسيجي ان شاء الله تعالى بيان مذهبه في هذا الباب باتم تفصيل ومع قطع النظر عما ذكر للاشكال انما يرد على القائلين بكون التصور والتصديق من الادراك متباينين بحسب الحقيقة فلا يسعهم ان يقولوا ان الادراك ليس بجنس والتصور والتصديق ليسا بنوعين مندرجين تحته فكيف يكون التصديق عندهم بسيطا ذهنيا وبالجملة العلم المتعلق بالحقيقة الكلية للتصديق علم حصولي قطعا اذ لا حضوري للكلي سواء كانت تلك الحقيقة بسيطة او مركبة فيلزم الاشكال وبهذا ظهر ان ما قال بعض ناظري كلام المص ان التصديق كيفية عن كيفيات النفس وهي بسيطة خارجا فتكون بسيطة ذهنا ايضا للتلازم بينهما فلا يمكن ان يقال العلم المتعلق بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري علم حصولي على تقدير تمامه غير مجد كما لا يخفى على المتأمل **قوله** ومن ههنا وقع آه قال في الحاشية لان علم النفس بذاتها وصفاتها الانتزاعية علم حصولي لا حضوري والا لم يقع الاختلاف في حقيقتها بانها بسيطة او مركبة مجردة او مادية انتهت **قوله** هو المجمل آه قال في الحاشية اي بالشخص والا فالعلم بحقيقته الكلية ولو كانت مجملة علم حصولي انتهت يعني ان النفس حاضرة عند نفسها من حيث الاجمال دون التفصيل لان الموجود

في الخارج نفس واحدة بالتشخص مشتملة على جميع ذاتياتها وجميع ما يحمل عليها من العرضيات فالحاضر هو هذا الشخص وهذا هو الاجمال فهو منكشف بالعلم الحضوري واما ذاتياتها وعرضياتها فهي متحدة معها وجوداً بحيث لا امتياز بينها الا بعد التفصيل والتحليل وحين التحليل يكون علمها بصورة مميزة عن صورة الآخر فيكون العلم حصولياً **قوله** ولا يلزم اجتماع المثلين آه قال في الحاشية هذا دفع لما يتوهم من ذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري واوصافها العينية حاصلة للمدرك بنفسها بصورة اجمالية ولو ارتسمت صورها التفصيلية ايضاً للمدرك يلزم اجتماع المثلين لان المجمل والمفصل متحدان نوعاً وحاصل الدفع ان اجتماع المثلين المستحيل هو ان يحصل صورتان اجماليتان او تفصيليتان من نوع واحد لموضوع واحد وفيما نحن فيه احدهما حصول احدهما بالاجمال والاخرى بالتفصيل بل لا حصول احدهما بنفسها والاخرى بصورتها وبالجملة انما المحال اجتماع المثلين المتمائزين بسبب الموضوع في موضع واحد اذ لا تمائز بينهما مع وحدة الموضوع والزمان والتماثل فرع الاثنينية واما الامران المتغائران بحسب انفسهما لا بحسب الموضوع وان كانا متحدين بالماهية النوعية فيجوز اجتماعهما في موضوع واحد وقيام احدهما بالآخر في زمان واحد اذ لا يرفع التمائز بينهما بوحدة المحل ولا يكون احدهما محلاً للآخر كما بين النفس وصورتها التفصيلية لها فتامل انتهت اعلم انهم لما قالوا ان العلم عبارة عن الصورة المساوية للمعلوم ورد عليهم الاشكال في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته اذ لم يلزم ح ان يحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وهذا اجتماع المثلين وهو محال وبين وجه استحالته تارة بانه يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمائزهما بالذات وباللوازم ايضاً لان الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضاً فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحداً كانت العوارض ايضاً مشتركة فلا امتياز بينهما اصلاً فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية ورد بان عدم التمائز في نفس الامر ممنوع لجواز تمائز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التمائز بمعنى عدم علمنا بالتمائز غير ممتنع وتارة بانه على تقدير جواز اجتماعهما اذا اجتمع سوادان في محل مثلا جاز ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى احد المثلين عن المحل يجوز اتصاف ذلك المحل بضد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل يصحح اتصاف المحل بالضد الآخر وذلك الضد ضد للمثل الباقي فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده وهو محال ورد بان هذا فرع جواز خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وكلاهما في حيز المنع اما الاول فلجواز كون المثلين لازمين للمحل فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فلجواز خلو المحل عن المثل وضده ايضاً فلا يلزم اجتماع الضدين وتارة بانه على تقدير جواز اجتماع المثلين لا يمكن لنا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد مثلاً لكنه مجزوم به

واجيب بالتزام انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحداً وتارةً بانه لو جاز اجتماع المثلين لارتفع الامان عن احكام الحس لجواز ان يكون الشئ الواحد المحسوس اشياء كثيرة واجيب عنه بانا لا نجد بأساً في الارتفاع المذكور كيف والحس قد يغلط كثيراً فانه يرى الشئ البعيد صغيراً واشجار الشط منكوسة والعنبة في الماء بقدر الاجاصة والراكب في السفينة ترى الساحل متحركاً الى غير ذلك واجاب عنه جدي واستاذ استاذي بان تجويز ارتفاع الامان عن احكام الحس مما يبطل كثيراً من الاحكام واما الامثلة التي اوردت لوقوع اغلاط الحس فلها اسباب مذكورة في موضعه وتلك الاسباب منتفية فيما نحن فيه والمجوزون لاجتماع المثلين قالوا تارةً ان الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا تضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوك سوادان فثبت اجتماع المثلين والجواب ان مراتب الكيف انواع مختلفة بالماهية والحقيقة فالسواد الضعيف حقيقة والقوي حقيقة اخرى فليست الكهبة سوادان بل الكهبة حقيقة وراء حقيقة السواد وكذا الحلوك ليس سوادان بل هي ماهية اخرى غير ماهية السواد وانما اختلاف تلك الانواع بالفصول المقومة لها وتارة بان الجزئيات متماثلة فعلى تقدير حصول صورها في الاذهان يلزم اجتماع المثلين بل اجتماع الامثال واما قال بعض الاعلام قدان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي منقسمة بانقسام موضوعاتها فصورة جزئي تحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر في جزء آخر منها واما الجزئيات المجردة وان كان محلها النفس لكن ليس علمها على وجه الجزئية بل انما يدرك ماهياتها دون اشخاصها محل اخر لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر والحق ان حصول الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي في الذهن وان كان مسلماً لكن لا يلزم اجتماع المثلين اذ قد تحقق ان التشخص انما يحصل بنحو الوجود فالشخص اذا حصل في الذهن فقد اختلف نحو وجوده فلا بد ان يتشخص بتشخص آخر مغاير للتشخص الاول في هذا النحو من الوجود فالوجود الخارجي لما كان مغايراً للوجود الذهني فلا بد ان يكون التشخص الحاصل في هذا النحو من الوجود مغايراً للتشخص الحاصل له في النحو الآخر منه مع ان التشخص الخارجي ليس مشخصاً للشخص باعتبار وجوده في الذهن لان المشخصات الخارجية غير كافية في تشخص الشخص الذهني اذ المشخصات الخارجية مشتركة في جميع الصور الذهنية القائمة بالاذهان الخاصة ولكل تشخص منها تشخص خاص مغاير لما في الخارج بحسب قيامه بالذهن فالتشخص الخارجي يحصل في الذهن مع تشخصه الخارجي ويصير موجوداً بالوجود الظلي فيتشخص بتشخص آخر فقد اجتمع التشخص الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني وليس هذا اجتماع المثلين اذ اجتماع المثلين

هو اجتماع الامرين المتشاركين في المهية النوعية في محل واحد والمستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرحوا به والامتياز بين المتشخص بالتشخص الذهني والمتشخص بالتشخص الخارجي حاصل لان التشخص الذهني و الخارجي مختلفان ولا استحالة في اجتماعهما في محل واحد ثم ان ما ذكرنا انما يصح على تقدير كون الوجود امرًا زائدًا على المهية عارضًا لها واما على تقدير كون الوجود نفس المهية كما حققنا في فواتح الحواشي فلا يصح اصلا اذ على تقدير كون الوجود منتزعًا عن نفس الحقيقة بلا امر زائد عليها حصول الهوية الخارجية في الذهن محال والا كانت حين هي في الذهن مصداقًا للوجود الخارجي فتكون بما هي موجودة ذهنية موجودة خارجية فتكون بما هي ليست في الاعيان واقعة في الاعيان وايضًا لاريب في ان علم الجزئي حصولي فاما ان يكون نفس ذاته بما هي في الخارج مرتسمة في الذهن فيلزم كون ذاته بما هي مرتسمة في الذهن واقعة في الاعيان او لا تكون ذاته بما هي موجودة في الاعيان حاصلة في الذهن بل انما تكون حاصلة فيه بعد التعري عن الوجود الخارجي فتكون معراة عن التشخص الخارجي مع ان هذا غير ممكن على تقدير كون الوجود والتشخص منتزعين عن نفس ذاته وبالجملة على تقدير كون الوجود والتشخص منتزعين عن نفس الحقيقة لا احتمال لحصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن ضرورة انه لا يرتفع وجوده وتشخصه الخارجيان حين حصوله في الذهن فلا بد على تقدير حصوله في الذهن من ان يكون له مهية مشتركة بين الموجود الخارجي والذهني اذ لا معنى لكون الموجود الخارجي داخلا بالعدد مع ان ما وجوده وتشخصه عين مهيته لا يحتمل وجودين وتشخصين على ان الوجود الذهني لا يتصور فيه من الحلول في الذهن كما سينكشف ان شاء الله تعالى ومصداق الحلول نفس ذات الحال لانه عبارة عن نحو الوجود فيكون بنفس ذاته مفتقرا الى الموضوع فيكون محتاجا اليه حيثما وجد فيكون حين كونه في الخارج ايضا محتاجا الى الموضوع وهذا باطل قطعا ضرورة ان من الصور صور الجواهر ايضا وما قيل ان عينية التشخص لا ينافي وجوده في الذهن ولا يوجب ان لا يتشخص بتشخص زائد حاصل من قبل وجوده في الموضوع ولا قباحة في ان يكون لشيء واحد تشخصان احدهما خارجي والآخر ذهني والتشخص الخارجي مميز له عن الاشخاص الخارجية جميعا وعن الاشخاص الذهنية الحاصلة من الامر المتغاير لذلك الشيء وتشخصه الذهني الحاصل له حين وجوده في الذهن يميزه عن اشخاص ذهنية اخر حاصلة له بالنسبة الى الاذهان الأخر فان التشخص الخارجي بمنزلة الكلي بالنسبة الى التشخص الذهني غاية الامر ان لا يسمى كليا في الاصطلاح فلا يخفى سخافته مما ذكرنا ولعلك تتفطن من تضاعيف البيان انه لا يلزم فيما نحن فيه اجتماع المثلين اصلا لان ذات النفس وصفاتها موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية وايضا ذات النفس قائمة بنفسها وصورة ذاتها قائمة بها والمستحيل حلول المثلين

فی محل واحد بحیث یرتفع الامتیاز بینهما لاحلول احدهما فی الآخر فلو فرض ان علم النفس بذاتها وصفاتها بحصول صورها فیها فالصورة الحاصلة من النفس فی النفس وکذا صور الصفات الحاصلة منها فی النفس تکون موجودة بوجود ظلی ذهنی والنفس وکذا تلک الصفات انفسها موجودة بوجود اصلی خارجی فتکون صورة النفس مغائرة لها وکذا صور صفاتها لصفاتها فی نحو الوجود فتکون متمائزة بحسب التشخص ایضا فیتحقق الامتیاز بین النفس الموجودة بالوجود الاصلی وبین صورتها الموجودة بالوجود الظلی وکذا بین الصفة القائمة بها قیاما اصیلیا وبین الصفة الموجودة فیها وجودا ظلیا لتغائر وجودیهما وتشخصهما فلا یرتفع الامتیاز بینهما فی الواقع حتی یلزم اجتماع المثلین وہذا ہو قال فی الحاشیة وما قیل انا لانسلم لزوم اجتماع المثلین فیما نحن فیه لجواز ان یکون المحل باعتبار الجهات موجبا للتعدد والتشخصات کالهیولی فانهم قالوا ان الصورة الجسمیة واحدة ومحلها الهیولی ایضا واحد وقد قامت بها افراد الجسمیات فی زمان واحد وما ذلک الا لاختلاف استعداد المحل فکما یجوز الاختلاف فی الصورة وصورة النفس ایضا فلا یلزم اجتماع المثلین المستحیل ففیه ان مجرد اختلاف استعداد المحل لاسیما فیما نحن فیه لایمکن ان یکون منشأ للامتیاز والتغائر اصلا والامتیاز بین افراد الصورة الجسمیة انما هو من جهة الصورة النوعیة لان الهیولی عندهم قابلة محضة والقابل من حیث هو قابل لایتصور منه التخصیص والفعلیة اصلا فالمنع وان کان صحیحا لکن ما ذکر فی السند غیر صحیح فتامل **قال** المص ہو ان العلم والمعلوم آه اعلم ان ہذه الشبهة لا اختصاص لها بالتصور المتعلق بالتصدیق او المصدق به بل العلم لما کان من مقولة الکیف ومتمیزا عن الکیفیات المحسوسة وغیرها من انواع الکیف بالنوع اشکل تعلقه بکل نوع بفرض بل نقول الجهل عدم العلم عما من شانه فاذا تعقلنا الجهل یکون العلم عین عدمه وهو باطل بالضرورة وبعبارة اخری التصور لاحجر فیه فیتعلق بنفسه وبنقیضه واذا تعلق بنقیضه کان متحدا مع نقیضه بالذات فیکون محمولا علی نقیضه حملا ذاتیا کما یکون محمولا علیه حملا عرضیا واجاب عنه العلامة الحافظ البنارسی فی بعض تصانیفه بان العلم لیس الا حضور الشیء عند الذات المجردة سواء کان الشیء الحاضر والحاضر عنده واحدا کما فی علم النفس بذاتها او کان الحاضر قائما بالذات المجردة قیاما عینیا کما فی علمها بصفاتها العینیة والملکات الفاضلة او الردیة او ظلیا مثل حضور الاشیاء الخارجة عن الذات المجردة عندها بصورها فظهر ان للمجردة عن المادة من حیث انه مجرد صلوحا لان ینکشف علیه کل شیء فینطبع فیه والانکشاف بها هو انکشاف مخالف بالنوع للقدرة وغیرها من الکیفیات والانواع الاخر الجوهریة والعرضیة ثم لما تاملنا فی کیفیة الانکشاف وجدنا ان مناطه حضور المنکشف بذاته عند من ینکشف علیه ولیس هناک امر یزید فی المنکشف علیه والمنکشف حکمنا بان

العلم عين المعلوم لحكمنا بان الوجود عين المهية فى الخارج مع علمنا بان الحقيقة الانسانية غير المعقول من الوجود وانما مقصودنا بالحكم المذكور ان كيفية وجود الشئ فى الاعيان والاذهان ليست الاكون احدهما ظرفا لنفس الشئ من غير ان يقوم بالشئ امر مسمى بالوجود فمثل عينية العلم مع المعلوم مثل عينية الوجود مع الموجود قال وبهذا اضمحل الشبهة راسا واتضح اتحاد العلم مع كل ما يفرض معلوما وان كان نقيضا مع كون العلم حقيقة مغائرة للحقائق الاخر هذا كلامه وانت تعلم ان فيه كلاما من وجوه الاول ان قوله ورئينا آه ليس بشئ اذ ليس مناط الانكشاف مطلقا حضور المنكشف بذاته عند من ينكشف عليه اذ ربما لا يكون للمنكشف وجود كما فى العلم بالمعدومات فلا يكون مناط الانكشاف وجود المنكشف بذاته عند من ينكشف عليه وقد يكون الحاضر عند من ينكشف عليه وجه من وجوهه فلا يكون المنكشف اليه حاضرا بذاته عند من ينكشف عليه فلا معنى للقول بان مناط الانكشاف مطلقا حضور المنكشف بذاته عند من ينكشف عليه الثانى ان قوله وليس هناك امر يزيد آه فى حيز البطلان اذ لو لم يكن هناك امر يزيد فى المنكشف عليه يكون العلم نفس ذات العالم فيكون كل شئ منكشفا عنده بحضور نفس ذاته عند ذاته ولا يكون شئ مجهولا له فى مرتبة العقل الهيولانى الخ فلا بد من امر زائد على المنكشف عليه سواء كان صورة او صفة اخرى الثالث انه لا يلزم من كون العلم غير زائد على ذات العالم ان يكون عين المعلوم لاحتمال ان يكون عين العالم بل هذا هو الظاهر على هذا التقدير على انه اذا كان العلم عين المعلوم يبطل قوله وليس هناك امر آه لان المعلوم ليس نفس العالم فقد زاد عليه امر هو المعلوم الا ان يقال مراده ان العلم ليس صفة زائدة على العالم قائمة به الرابع ان عينية العلم مع المعلوم لو كان مثل عينية الوجود للمهية يكون العلم امرا انتزاعيا منتزعا عن نفس ذات المعلوم فلا يكون منشاء الانكشاف حقيقة لان ما هو منشاء الانكشاف حقيقة لو كان امرا انتزاعيا لكان له مصداق هو منشاء الانكشاف حقيقة فيكون منشاء الانكشاف حقيقة منشاء انتزاعه اذ لا تحقق للانتزاعيات الا بمنشئ انتزاعها وهو اما ذات العالم او ذات المعلوم وكلاهما باطلان اما الاول فلما عرفت آنفا من ان منشاء الانكشاف لو كان نفس ذات العالم لما كان شئ من الاشياء مجهولا لها واما الثانى فلان المعلومات متكثرة متخالفة بالحقيقة فلا يكون العلم حقيقة واحدة محصلة ولا يصح تقسيمه الى التصور والتصديق على انه يلزم على هذا الشق كون المعلوم موصوفا بالعلم مع ان الموصوف بالعلم انما هو العالم لا المعلوم بل المعلوم ما يتعلق به العلم تعلقا وقوعيا تعلق الفعل بما وقع عليه فتامل ولعل لكلامه محملا يستحسنه قوله هذه المسئلة مبنية على حصول الاشياء آه اعلم ان اكثر الناس قد ذهبوا الى ان الحاصل فى الذهن نفس ما فى الخارج فمنهم من قال ان الموجود فى الخارج والحاصل فى الذهن حقيقة

علی
٣٦

واحدة فالمهيات محفوظة ذهنًا وخارجًا دون الاشخاص زعمامنهم انه يجب انحفاظ المهية وذاتياتها فى انحاء الوجود وظرف التقرر والا يلزم انسلاخ الشئ عن ذاته وذاتياته فى ظرف من ظروف التقرر والوجود وان يكون تقرر الشئ ووجوده مبطلا لنفس ذاته ولا معنى لكون العوارض اللاحقة مبطلة لجوهر الذات فالانسان مثلا يستحيل ان يوجد نحو من الوجود وتشخص ضرب من التشخص بحيث ينسلخ عن الانسانية والحيوانية بحسب ذلك الوجود والتشخص الا لم يكن الوجود والتشخص من لواحق ذات الانسان اوهيته ولا يخفى ان هذا موقوف على كون الوجود والتشخص عارضين للمهية حقيقيين لها فى نفس الامر وقد عرفت كما سبق ان مصداق الوجود نفس المهية بلا امر زائد يقوم بها انضماما او انتزاعا بل مصداقه نفس المهية بلا انضياف امر وزيادة حيثية وعلى هذا التقدير لا يمكن وجودها فى الذهن اصلا والا يلزم ان تكون المهية حين وجودها فى الذهن مصداقًا للموجودية الخارجية ومنشاء لترتب الآثار الخارجية وبالجملة حصول المهية فى الذهن موقوف على كون الوجود عارضًا للمهية زائدا عليها فى نفس الامر كما قال صاحب القبسات الشئ اذا كانت له مهية وراء الوجود صح ان يوجد مهية وجودا ارتساميًا بالانطباع فى ذهن من الاذهان فيكون مهية من حيث هذا الوجود الانطباعى منحلة عن التقرر الاصيل والوجود المتاصل فى متن الخارج وحاق الاعيان فاما اذا كان الشئ مهية هى بعينها الوجود الاصيل فى متن الخارج وحاق الاعيان يكون نسبة الوجود الاصيل العينى الى ذاته بعينها نسبة الانسانية الى ذات الانسان فليس فى قوة التصور ودائرة الامكان ان توجد ذاته بالوجود الذهنى وتمثل مهية فى ذهن من الاذهان والا لزم ان ينسلخ مهية عن نفس ذاتها او عن ذاتياتها واما ان ينقلب الوجود الذهنى الظلى موجودًا متاصلا عينيا واما ان يكون الشئ بما هو موجود ظلى منطبع فى الذهن موجودا اصيليا متقررا فى الاعيان ايضا وهذا كله خلف محال وايضا قال فيها الوجود فى الاعيان هو التشخص بعينه والوجود فى الذهن عين التشخص الذهنى لا غير فاذا صح لمهية واحدة وجود فى الاعيان وتمثل فى الذهن كان نفس مهية لا تمنع الشركة بين الفردين العينى والذهنى فكانت لا محالة له مهية كلية صالحة للحمل على ذينك الفردين فاذن لوكانت للشئ مهية وراء مرتبة الوجود التى هى بعينها مرتبة التشخص او مساوق له فيمكن ان يكون له مهية كلية تلحقها مرتبة التشخص التى هى مرتبة الوجود بعينها فيصح لها فردان متغايران بحسب وجوديها العينى والذهنى واما اذا كان الوجود الاصيل فى الاعيان هو نفس مهية بعينها فلا يتصور له لا محالة مهية كلية ولا تشخص له التشخص العينى بحسب وجوده المتاصل فى متن الاعيان لان تشخصه العينى هو نفس مهية لا غير فاذن لا يصح لمهية وجود فى الذهن يلزمه بحسبه فرد ذهنى هذا كلامه والحاصل ان حصول المهيات الخارجية فى الذهن انما يتصور لوكان التشخص عارضًا لها فى الخارج اذ ح يمكن حصولها فى الذهن بعد التجريد عن التشخص العارض واما على تقدير كون منشاء التشخص نفس المهية كما هو التحقيق وسيجى بيانه بالبسط وجه انشاء الله تعالے

فلا يمكن حصول المهيات الخارجة فى الاذهان اصلا وطالما اعتصموا بدليل لوجود الذهنى فانه على تقدير تمامه دال على ان الموجود فى الذهن نفس الموجود فى الخارج اذ حاصله انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له فى الخارج احكاما صادقة فلا بد وان يكون موضوعها ثابتا فى الجملة واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن وهذا دال على ان الحاصل فى الذهن نفس الشئ لا امر مغائر له بالمهية والحقيقة اذ وجود الامر المغائر له مهية وحقيقة لا يكفى لصدق الاحكام واورد عليه بان هذا الدليل منقوض بانا نحكم على الجزئى بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلوم لنا ح واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن فيلزم ان يكون الجزئى الخارجى وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كك ضرورة انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد فى بعض الصور ولا شك ان وجود شخص من نوع واحد لا يكفى فى صحة الحكم الايجابى على شخص آخر من ذلك النوع واجاب عنه الصدر الشيرازى المعاصر للمحقق الدوانى بان ما هو معلوم لنا بالذات بالحقيقة هى الصورة الذهنية لا الامر الخارجى ولذلك نرى اشياء كثيرة لا وجود لها فى الخارج مثل ما نراها فى الخارج كما فى المنامات وغيرها وهذه الصورة الذهنية قد تكون مطابقة للامر الخارجى بحيث اذا وجدت فى الخارج كانت عينه فاذا حكمنا عليها حكما ثابتا حال كونها فى الخارج فلا محالة يتعدى ذلك الحكم الى الامر الخارجى مثلا المدرك من زيد هو صورة انسان مكتنف بمقدار وشكل واضافة وعوارض اخرى تخصص بها زيد كل ذلك موجود لوجود ظلى وتلك الصورة المدركة اذا وجدت فى الخارج كانت عين زيد فيتعدى الحكم الخارجى منها الى زيد من غير ان يكون لنا شعور بغير تلك الصورة اذ لو كان لنا شعور بالامر الخارجى ايضا لكنا اذا فتشنا حالنا نجد معلومين الصورة الذهنية والامر الخارجى وليس كك ومن ثمه ذهب الحكماء الى ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية لا الافراد الخارجية وقال بعض المحققين ليس لاحد علم بما هو غير ذاته وصفاته اذا تمهد هذا فنقول الناقض انا نحكم على الجزئى الخارجى بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا ان اراد به انا نحكم على نفس الجزئى الخارجى فذلك بطل لما عرفت وان اراد انا نحكم على صورته الجزئية على وجه يتعدى اليه الحكم بعد انعدامه فذلك ممنوع اذ ذلك فرع وجوده وليس فليس وان اراد انا نحكم على صورته على وجه لا يتعدى اليه الحكم وبوجه يتعدى اليه حال وجوده فمسلم ولكن لا يلزم من ذلك وجوده وقال المحقق الدوانى ان اراد الناقض انه يلزم ان يكون الشخص الخارجى والصورة الذهنية له شخصا واحدا مع اعتبار التشخصات الذهنية فى الصورة الذهنية فذلك غير لازم وان اراد كونهما شخصا واحدا بعد تجريد الصورة الذهنية عن مشخصاتها الذهنية فم ولا نم انتفاء قوله ضرورة انهما شخصان قلنا بعد تجريد الصورة الذهنية عن مشخصاتها الذهنية لا فرق

بينها وبين الموجود في الخارج الا بحسب الوجود وبرهان الوجود الذهني انما يدل على ان الشئ الموجود في الخارج يوجد بنفسه فيه فالموجود بالوجودين واحد والوجود مختلف وتعقب عليه معاصره اولا بان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شخص واحد وثانيا بانه لو اجتمعا فيه يلزم ان يكون هذا الشخص شخصين اذ الماهية مع كل تشخص شخص آخر وثالثا بانه لو اجتمعت التشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فلا يخلو من ان يكون لكل من الطائفتين مدخل في تشخصها اولا فان كان الاول كان تشخصه بكليهما فكيف يكون بعد التجريد وقبله شخصا واحدا هو الشخص الخارجي وعلى الثاني لا يكون ما فرض مشخصا له مشخصا له ورابعا بان الحاصل في الخيال من الشخص الخارجي لو كان نفسه مع تشخص ذهني كان لا محالة ذاتياته محفوظة هناك فاذا كان الشخص الخارجي جسما كان ما منه في الخيال ايضا ولزم من حلوله في الخيال تداخل الاجسام واجاب عنه المحقق الدواني بانه ان اراد تنافي التشخصات الذهنية والخارجية انه لا يجوز ان يكون شئ واحد في وجود واحد متشخصا بتشخصين خارجيين او ذهنيين فمسلم ولا يلزم مما ذكرنا اجتماع التشخصين المذكورين فان التشخص الخارجي ليس مشخصا للشخص باعتبار وجوده في الذهن الا ترى ان التشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص بل تشخصه في كل خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال وان اراد ان التشخص الخارجي ينافي التشخص الذهني بمعنى ان الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي لا يحصل في الخيال بالوجود الظلي فهو ممنوع ومناف لما اعترف به من ان المدرك من زيد صورة انسان مكتنف بمقدار وشكل واضافة وعوارض اخرى تخصص بها زيد بل ذلك موجود بوجود ظلي ونقول بوجه آخر لما اعترف بان المدرك هو صورة الانسان المكتنفة بالعوارض المختصة بزيد فيكون مشخصاته الخارجية حاصلة في الخيال ثم لا شك انه يجب حصوله في كل خيال يتشخص بواسطة قيامه بالمحل المتشخص تشخص العرض بموضوعه فقد اجتمع فيه التشخص الخارجي في الذهن مع التشخص الذهني لكن التشخص الخارجي ليس تشخصا له باعتبار وجوده الذهني

ومن ههنا علم اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين وذلك لان الصورة الحاصلة في الخيال لها اعتباران احدهما ان يوخذ من حيث انه زيد ومجرد عن المشخصات المكتنفة به بحسب حلولها في الخيال المعين وهو بهذا الاعتبار شخص من الانسان متشخص بالتشخصات المختصة له وثانيهما ان يعتبر من انه صورة معينة حالة في خيال معين وهو بهذا الاعتبار شخص من العلم قائم بذلك الخيال وتشخصه من هذه الحيثية بسبب قيامه بخيال معين كما ان صورة الانسان اذا حصل في العقل فهو من حيث التجريد عن المشخصات الذهنية حقيقة الانسان ومن حيث الاكتناف بتلك المشخصات علم شخصي حاصل لنفس شخصية فكما ان تلك الصورة

كلية باعتبار كونه انسانا وجزئية باعتبار كونه علما متشخصا كك لصورة الخيالية لزيد متشخصة باعتبار كونه زيدا بالتشخصات الخارجية وباعتبار كونه علما خاصا بالتشخصات الذهنية وكذا اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمع المشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فان كان لكل من الطائفتين مدخل في تشخصه كان تشخصه بكليهما وان لم يكن لم يكن ما فرض مشخصا مشخصا وذلك لان المشخصات الخارجية كافية في تحصيل التشخص الخارجي وغير كافية في تشخص الصورة الذهنية كيف والمشخصات الخارجية باقية في جميع الصور القائمة عنه بالخيالات المعنية ثم لكل صورة منها تشخص خاص بقيامها بالخيال الشخصي لا يقال فح يكون المدرك من زيد كليا لصدقه على الصور الجزئية الخيالية القائمة بتلك الخيالات لانا نقول قد حقق في موضعه ان الكلية عبارة عن تجويز العقل مطابقة الصورة الادراكية الواحدة للكثرة بما هي ظل لها وههنا الامر بالعكس وكذا اندفاع ما ذكره من لزوم تداخل الاجسام وذلك لان التداخل الممتنع في الاجسام هو اجتماعها في الخارج بحيث لا يكون بينها امتياز وضعي وههنا ليس جسمان مجتمعان حتى يحصل التداخل على ان التداخل انما يتصور في الوجود الخارجي وليست الصورة الخيالية موجودة في الخارج وايضا التداخل هو الاجتماع في الوجود الخارجي على النحو المذكور لا الاجتماع على انه لا اجتماع ولولا ذلك لا تمتنع تصور جسمين للزوم التداخل هذا كلامه ولا يخفى انه انما يتم لو لم يكن التشخص عبارة عن نحو الوجود واما اذا كان التشخص عبارة عن نحو وجود الشئ فحين حصول الشئ في الذهن يختلف نحو وجوده فيجب اختلاف التشخص ايضا واذا كان التشخص الخارجي مغائرا للتشخص الذهني فيجب اختلاف الشخصين ايضا فلا تحصل الهوية الخارجية بما هي كذلك في الذهن والحق ان دليل الوجود الذهني لا يدل الا على ان صور الاشياء واشباحها موجودة في الذهن والصور الاشباح لا يساوي ماله الصور والاشباح في الماهية والحقيقة ويجوز ان يتعدى الحكم من صورة الشئ ومثاله الى ذلك الشئ ولا يجب حصوله نفسه في الذهن والصورة وان كانت تطلق على ماهية الشئ التي بها هو هو لكن ينبغي ان يكون المراد بالصورة ههنا الشبح والمثال وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون المحكوم عليه هي الهوية الخارجية او الصورة الذهنية على الاول يجب وجود الهوية العينية في القضايا الموجبة ولا يكون وجود صورتها الذهنية كافيا لصدق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية والهوية العينية متشاركين في الماهية او لا ضرورة ان صدق الحكم على شخص من الماهية لا يكفي في صدق الحكم على شخص آخر منها وعلى الثاني لا ريب في ان الصورة الذهنية مغائرة للهوية العينية وجودا وتشخصا فكما ان التغائر بينهما بحسب الوجود والتشخص ليس بمانع عن الكشف والمرائية كذلك التغائر بحسبهما وبحسب الماهية جميعا ليس بمانع عن الكشف والمرائية غاية الامر انه مانع عن الحمل والصدق

وفي هذا المنع كلاهما سيان كما لا يخفى ومنهم من ذهب الى ان التشخص الذهني هو بعينه التشخص الخارجي فالموجود الذهني والخارجي عنده واحد بالعدد وهذا هو المفهوم من شرح المواقف قال المدرك بالحواس لا يمتاز في تحققه الذهني بماهيته وهوية ينضم اليها في هذا التحقق بل المتمايز في الخارج بماهيته وهوية شخصية يمتاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص الى ماهيته وبطلان هذا المذهب اجلى من ان يخفى لان الحاصل في الذهن اما ان ينسلخ عن الوجود الخارجي مع بقاء تشخصه اولم ينسلخ على الاول يلزم ان يوجد شخص واحد بوجودات متعددة مع ان وحدة التشخص ووحدة الوجود متلازمتان كما صرح به الفارابي وغيره من الرؤساء وايضا الضرورة حاكمة بان الكم المتشخص الموجود في الخارج من لوازم تشخصه كونه على هذا الحد فلا يمكن ان يحصل في الذهن اصلا وايضا انتقال العرض من موضوع الى موضوع محال ونحن لا نجد تفرقة بين كون الجسم الواحد في امكنة وعرض واحد كالسواد في اجسام في زمان واحد او في ازمنة متعاقبة وبين كون جسم واحد في مكان وموضوع وفي مكان آخر وموضوع آخر فلا تكون الاشخاص الخارجية موجودة في الاذهان وايضا القيام والحلول من لوازم التشخص فلا يعقل ان يكون شخص واحد حالا في موضوع وغير حال فيه وعلى الثاني يلزم ان لا يكون الموجود الذهني هو بعينه الموجود الخارجي وهذا باطل قطعا والحاصل ان الواحد بالعدد لا يمكن ان يتعدد وجوده ويتكثر انحاء تشخصه فلا يمكن ان يوجد شخص واحد بوجودات متعددة ويتشخص بتشخصات كثيرة والا لم يبق واحدا بالعدد وذهب بعضهم الى ان الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلومة مخالفة لها بالحقيقة فلا يكون على هذا التقدير للاشياء وجود في الذهن بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتاويل كان يقال مثلا النار موجودة ويراد به انه يوجد شبح له مناسبة مخصوصة بماهية النار فيكون ذلك الشئ علما لها لا لغيرها من الماهيات وعلى هذا القول يكون العلم والمعلوم متغايرين بالذات وكلام المحقق الطوسي يدل على انه اختار هذا المذهب قال في نقد المحصل اما ابطال القول بالانطباع لوجوب ان يكون العالم بالحرارة حارا فليس بصحيح لانهم قالوا بالانطباع صورة مساوية للحرارة وفرق بين صورة الشئ وبينه فان الانسان ناطق وصورته ليست بناطقة وقوله ان كان مساويا في تمام الماهية لزم المحذور فالصحيح انها ليست مساوية في تمام الماهية لان المساوي في تمام الماهية هو نفس الماهية او شخص من اشخاصها لا صورتها واذا كان بين الماهية وصورتها اثنينية في النوع لكانت الصورة غير الماهية ولجاز ان يكون المقتضي لكون المحل حارا هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز هذا كلامه وقال في التجريد في مبحث الوجود الذهني الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم والظاهر ان المراد منه ان الحاصل في الذهن ليس

ليس الاشياء انفسها بل الحاصل فيه انما هي صورها واشباحها والصور والاشباح لا يساوي ماله الصور والاشباح بل يخالفها في كثير من اللوازم فقوله هذا دال على ان الامر العيني وصورته مختلفان بالمهية اذ لو اتفقا فيها لما جاز اختلافهما باللوازم اللهم الا ان يقال لو كان المراد باللوازم لوازم المهية دل الكلام على اختلافهما بالمهية لكن يحتمل ان يكون المراد باللوازم لوازم الوجود وما قال المحقق الدواني هذا الكلام يدل دلالة ظاهرة على اتحادهما في المهية اذ لو اختلفا بالمهية لم يناسب ان يقال انهما مختلفان في كثير من اللوازم بل كان الظاهر ان يقال مختلفان بالمهية اذ لا يناسب على هذا التقدير ان يقال في جواب من يقول انه يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا مثلا ان الموجود في الذهن مخالف في كثير من اللوازم للموجود في الخارج بل الجواب ان الموجود في الذهن ليس هي الحرارة والبرودة بل شبحهما فالظاهر من سوق كلامه اتحادهما بالمهية ففيه ان دلالة عبارته على اتحادهما في المهية ممنوع واما قوله اذ لو اختلفا في المهية آه ففيه انه انما يناسب ما ذكره لو كان اختلاف المهية في هذه المرتبة معلوما واما اذا لم يكن معلوما وكان اختلاف اللوازم معلوما فالمناسب ان يقال في اللوازم ثم انه قال المحقق الطوسي في مبحث العلم من التجريد ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحصول المثال مغايرا انتهى ومعناه انه لا بد في العلم من الانطباع ومن طول المثال حال كونه مغايرا للمعلوم وهذا نص على انه قائل بحصول الشبح والمثال وبهذا ظهر ان حمل كلامه في مبحث الوجود الذهني على القول بحصول الحقائق والمهيات كما وقع عن المحقق الدواني توجيه للقول بما لا يرضى به قائله ولعلك تتفطن بما ذكرنا ان ما زعم الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان مهيات الاشياء في الاذهان لما لم يصدر عنها الآثار وتكون مطابقة لا يصدر عنه اطلقوا عليها الشبح لا ان هناك مذهبين في غاية السخافة والسقوط قوله فان الحاصل في الذهن آه اعلم انهم قالوا ان الصورة القائمة بالذهن لها اعتباران اعتبار انها صورة متشخصة قائمة بالذهن وهي بهذا الاعتبار علم واعتبارها مع قطع النظر عن العوارض الذهنية وهي بهذا الاعتبار معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار قال في شرح المواقف بعد ما استدل على وجود المعلوم في الذهن وهو العلم والمعلوم اليه فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بسائر المعلومات كك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة نوعية هذا كلامه وفيه كلام من وجوه منها ما قال العلامة الحافظ البنارسي في بعض تصانيفه ان هذا غير صحيح اذ غاية ما قالوا في بيان هذا المرام انا نعقل ما هو معدوم محض ولا بد للمعلوم من نحو تحقق ووجود اذ لا تحقق

للمعدوم في الخارج فله تحقق في الذهن وهو باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتبار نفسه معلوم ويرد عليه ان
المعلوم ان كان موجودا في الخارج فلا حاجة الى اثبات وجوده في الذهن لان وجوده الخارجي يكفي في صحة تعلق
العلم وان كان معدوما فيه سواء كان لافراده وجود في الخارج ام لا فما يقتضي صحة التعلق العلمي قيامه بالذهن
فهذا القيام هو حيثية الوجود وان قطع النظر عنه لم يكن شيئا فاذا اعتبر القيام فثمه حيثية العلمية فما الذي يعتبرونه
حيثية المعلومية فان اعتباره في نفسه عين اعتبار القيام اذ لا تحقق له في نفسه الا قيامه بالذهن ولو كان له
تحقق وذات غير قيامه بالذهن وغير وجوده في الخارج يكون ثبوتا بلا وجود كما يقوله المعتزلة وهو خلاف مذهبكم
فتكون الصورة العقلية كيفية ادراكية فحسب وليس لها اعتبار به يكون كليا بل المعلوم الامر الخارجي والمتشخص وتعقب
عليه بعض الاعلام بان الحاصل في الذهن على راي مثبتي الكلي الطبعي نفس الحقيقة للشيء الموجود في الخارج بوجود
ذهني وتشخص تلك الحقيقة بالضرورة تشخص ذهني فالموجود في الذهن ح امران الحقيقة والتشخص كما ان
الموجود في الخارج الحقيقة والتشخص فالحقيقة معلومة والتشخص الذهني علم وحاصل استدلالهم ان العلم لا بد له
من تعلق والتعلق بما هو لا شيء محض محال بالضرورة والعلم قد يتعلق بالمعدوم المحض بان لا يكون موجودا بنفسه
ولا افراده حتى يكون موجودا بالعرض فلا بد له من نحو آخر من الوجود في الذهن وقيامه به مع تشخص فهذا التشخص
علم وحقيقته الموجودة في ضمنه معلوم وقوله فهذا القيام آه ما ذا اراد به ان اراد به ان هذا القيام هو حيثية وجوده
وليس لوجوده حيثية اخرى متحققة مع القيام فهو ممنوع كيف والقيام ليس الا وجوده في شيء فهو نحو مقيد من الوجود فهناك
حيثية الوجود المطلق قطعا وان اراد ان حيثية الوجود ملازمة للقيام فمسلم لكن لا نسلم انه ان قطع النظر عنها لم يكن
شيئا فان قطع النظر عن لازم وجود التشخص لا يبطل رتبة الحقيقة ومرتبة المهية ثم سلمنا ان حيثية الوجود حيثية
القيام فمساوقتان لكن ههنا قيام امرين متغائرين بالاعتبار احدهما نفس الشيء والآخر التشخص الذهني فالاول
معلوم والثاني علم هذا كله على راي مثبتي الطبائع في الاعيان واما على راي المنكرين فالمعنى من الوجود الذهني
وجود فرد من افرادها الذهنية كما ان وجوده في الخارج وجود فرد من افرادها الخارجية فهذا الامر اي الشيء من
حيث هو متحد مع الافراد الذهنية بالعرض كما هو متحد معها في الخارج بالعرض فهذا الامر هو المعلوم وفرده الذهني
هو العلم هذا كلامه وانت تعلم ان مراد المعترض بقوله فهذا القيام آه ان الموجود في الذهن والقائم به بلا اعتبار
المعتبر شيء واحد بالضرورة هو التشخص الذهني ثم العقل بضرب من التحليل يحلله الى المهية من حيث هي هي والتشخص
فمع قطع النظر عن هذا التحليل والاعتبار ليس هناك الا امر واحد قائم بالذهن وليس هناك امر آخر الا بعد اعتبار

المعتبر ولحاظ اللاحظ فيلزم على ما قالوا كون العلم والمعلوم امرين اعتباريين تابعين لاعتبار المعتبر ولحاظ اللاحظ فيلزم
عدم تحقق العلم ما لم يتحقق هذا اللحاظ والاعتبار لعدم تحقق المعلوم مع قطع النظر عن هذا اللحاظ والاعتبار وهذا معنى قوله
وان قطع النظر عنها لم يكن شيئاً آه يعني لو قطع النظر عن القيام لم يكن شيئاً محصلاً موجوداً في الذهن بلا اعتبار المعتبر
بل انما يكون وجوده في ظرف اللحاظ فقط فلا يصلح ان يكون معلوماً فان ان يختار ان ليس لوجوده حيثية اخرى متحققة
مع القيام بل تحقق حيثية اخرى موقوف على التحليل والاعتبار فلا يتحقق العلم ما لم يلاحظ ما هو قائم بالذهن بتلك الحيثية
لامتناع تحقق العلم بدون المعلوم ومنع ذلك بان القيام انما وجوده في شيء فهو نحو متقيد من الوجود فهناك حيثية الوجود
المطلق قطعاً ساقط لان ان اراد ان ههنا حيثيتين متحققتين في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار العقل وانتزاعه فلا يخفى
بطلانه مما ذكرنا وان اراد ان ههنا حيثيتين ولو بعد اعتبار العقل وانتزاعه فمسلم لكنه لا يجدي نفعاً اذ تحقق العلم على هذا التقدير
يكون تابعاً لاعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع وما زعم ان القيام من لوازم وجود التشخص فلا يخفى سخافته فان القيام عبارة
عن نحو الوجود فكيف يسوغ له ان يقول القيام من لوازم وجود التشخص الذهني وعلى تقدير التسليم اذا انتفى لازم وجود التشخص انتفى
التشخص فتنتفي الماهية المتحققة في ضمنه ايضاً وما قال بعد التسليم ان ههنا قيام امرين متغائرين اصلاً بل ههنا قيام امر واحد
بالتشخص هو التشخص الذهني واما الامر الآخر اعني الشيء من حيث هو هو فانما يوجد في مرتبة اللحاظ اذا حلله الذهن الى الماهية
والتشخص فلا تحقق للامر الآخر في اللحاظ التحليلي وليس له مع قطع النظر عن هذا اللحاظ وجود متحقق وبالجملة ليس ههنا امران
متغايران ان يكون احدهما علماً والآخر معلوماً بل هناك شيء واحد لكن يمكن للعقل ان يعتبره باعتبارين فيكون تحقق العلم
والمعلوم تابعاً لاعتبار المعتبر وهو باطل وبهذا ظهر ان ما اشتهر في افواههم ان الحاصل في الذهن من حيث انه قائم به علم
ومن حيث هو هو معلوم ليس بشيء وان ما قال هذا البعض من الاعلام ان كون المعلوم الشيء من حيث هو هو بديهي
لا يحتاج الى البيان فانا اذا رجعنا الى الوجدان نعلم ان المنكشف هو بعينه المتكثر في الخارج والذهن ليس على
ما ينبغي مع ان الحاصل في الذهن لا يمكن التكثر في الذهن اصلاً كما عرفت فيما سبق نعم يمكن التكثر بحسب الخارج
فيجوز ان يكون المعلوم هي الصورة الشخصية القائمة بالذهن ويكون تلك الصورة متكثرة بحسب الخارج بل الحق
على تقدير كون العلم عبارة عن الحالة المغايرة للصورة كما هو مذهب المص واكثر المتأخرين ان المعلوم هي الصورة
القائمة بالذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية لا الصورة المعتبرة من حيث هي هي وما قال بعض المدققين انه لو كان
المعلوم هي الصورة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية لم تحتج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره
فالمعلوم انما هي الصورة من حيث هي هي فلا يخفى سخافته لانه ان اراد ان مفهوم الصورة من حيث الاكتناف

بالعوارض الذهنية ليس معلوما فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون مصداق هذا المفهوم معلوما وايضا على هذا لا يصح
القول بكون الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض علما ايضا او كثيرا ما نعلم الشيء وينكشف عندنا بدون تحقق
هذا المفهوم في ذهننا وان كان المراد ان مصداق هذا المفهوم ليس معلوم ففيه انه معلوم بالعلم الحضوري عنده كما صرح به في
مواضع من كتبه مع انما ذكره جار هناك ايضا والحق انه لا يجب ان يكون متعلق العلم معلوما بجميع عوارضه فيجوز
ان يكون العوارض مجهولة فيجوز ح ان يكون التشخص الذهني معلوما ووجوده الذهني لا يكون معلوما ضرورة
ان مصداق الوجود الذهني ليس العلم بالوجود الذهني ولا مستلزما له ومنها انه لو كان المعلوم هو الشيء من حيث تشخصه
لزم ان لا يتعلق العلم بالشخص فلا يكون التشخص معلوما وان قيل ان التشخص يحصل في الذهن مع تشخصه الخارجي
وبهيئته لتشخص آخر في الوجود الذهني يقال مع بطلان انتقال التشخص الخارجي بعينه الى الذهن يلزم ح قيام
العرض الشخصي بمحال مختلفة لان صورة هذا السواد مثلا الحاصلة في الذهن لو كانت عين هويته الخارجية ولا شك
ان صورته الحاصلة في ذهن عمرو مثلا ايضا عينه فيكون تلك الصورة الذهنية متحدة معه ايضا والاشياء المتحدة
مع شيء واحد لا بد ان تكون متحدة فيلزم ان تكون تلك الصور الذهنية متحدة مع انها قائمة بمحال مختلفة والعرض
الشخصي لا يجوز قيامه بمحلين ايضا فضلا عن قيامه بمحال متعددة فتامل **قوله** والحق ان للشبح آه اعلم ان القول
بان العلم عبارة عن الشبح والمعلوم هو ذو الشبح انما يصح في الامور المتحققة في الاعيان واما الامور المعدومة اذ لا شبح
لها فلا يمكن ان يقال ان العلم عبارة عن الشبح والمثال للهيئة المعلومة اذ لا هيئة هناك سوى صورها الحاصلة
في الاذهان فلا بد وان يقال للشبح اعتباران احدهما اعتبار قيامه وثانيهما اعتبار هيئته وهو علم باعتبار القيام
ومعلوم باعتبار الهيئة فعند القائلين بالشبح والمثال في العلم بالمعدومات العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار بخلاف العلم بالموجودات لان المعلوم هناك نفس الموجود في الخارج والعلم شبحه المغائر له بالهيئة ويدل
على ما قلنا انه قال العلامة الرازي في المحاكمات وهو من الذين ذهبوا الى القول بحصول الشبح والمثال ان
الصورة المطابقة اما ان يكون صورة اللاشيء او صورة شيء والاول محال لان اللاشيء لا مثال له ولا صورة و
ان كان صورة شيء فاما ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج والاول باطل لان اثبات في الذهن ليس جهة
المعدوم بل صورته والثاني ايضا باطل والا لزم وجود المعدوم في الخارج وهو محال وايضا يلزم ان لا يكون
ادراك جهلا لان الصورة الشيء لا بد ان يكون صورة شيء موجود في الخارج والا لكان اما صورة اللاشيء او صورة
شيء ثابت في الذهن وقد بان استحالتهما واجاب بانها صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان

ذلك الشئ موجود في العقل وجود اخير اصيل لانها مثال لشئ آخر فهنا العلم والمعلوم متغائران بالاعتبار علم باعتبار
قيامها ومعلوم باعتبار ماهيتها بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هي الصورة الحاصلة
في الذهن والمعلوم هو الموجود الخارجي هذا كلامه والظاهر على تقدير القول بالشبح والمثال ان يقال العلم عبارة
عن الشبح من حيث القيام والمعلوم عبارة عنه اذا اخذ من حيث هو هو اذ العلم والمعلوم لما كان متغائرين بالاعتبار
في العلم بالمعدومات وجب ان يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة كما صرح
به المحققون وبما ذكرنا ظهر ان ما قال الشارح في الحاشية المعلقة على قوله فما الخصوصية للاصل الاول الا ان
يقال ليس في الذهن عندهم القائم بالذهن والآخر الحاصل فيه حصولا ظليا كما هو عند القائلين بحصول الاشياء
بانفسها في الذهن فللشبح عند القائلين به ليس الا القيام بالذهن وانما المعلوم عندهم ذو الشبح الملتفت اليه بالذات
وليس له حصول بالذات والا يلزم الجمع بين المذهبين وهو لبطلان حصوله بنفسه يوجب قيامه وهو يكفي للانكشاف
انتهت ليس بسديد اما اولا فلان قوله كما هو عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها آه صريح في ان القائلين
بحصول الاشياء بانفسها في الذهن يقولون ان الحاصل في الذهن امران احدهما قائم به والآخر حاصل فيه
مع ان الحاصل في الذهن امر واحد له اعتباران اعتبار القيام واعتباره من حيث هو هو وانما ذهب الى ان الحاصل
في الذهن مغائر للقائم به العلامة القوشجي وسيجيء الكلام عليه انشاء الله تعالى واما ثانيا فلان قوله وانما المعلوم
عنده ذو الشبح انما يصح في العلم بالموجودات واما في العلم بالمعدومات فلا يصح اصلا اذ ليس هناك ذو الشبح
فلا يكون ذو الشبح في هذه الصورة متعلق العلم بل متعلق العلم في هذه الصورة انما هو الشبح من حيث هو هو واما
ثالثا فلان قوله لان حصوله بنفسه آه ليس بشئ لان حصول الشئ بنفسه وان كان موجبا لقيامه به بناء على ان
حصول الشئ بنفسه في الذهن ليس كحصوله في الزمان والمكان لكن كون هذا الحصول موجبا للانكشاف محل
كلام كما سينكشف انشاء الله تعالى ومن تضاعيف البيان ظهر سخافة ما قال بعض ناظري كلام المصنف ان النزاع
في ان العلم بالاشياء الغائبة اما بحصولها بانفسها بان يكون انفسها حاصلة في الذهن فتكون باعتبار الحصول معلومات
وباعتبار القيام تكون علوما او انها لا حصول لها في انفسها اصلا انما الاشياء هي المقصود وتصورها بتلك الاشباح لا نفس
تلك الاشباح المعتبرة من حيث هي هي فالذي مبني على الاصل الاول هو اتحاد علم الاشياء الغائبة عنا بالمعلومات
التي هي تلك الاشياء ولا شك ان له خصوصية بالاصل الاول ولا يصح على الاصل الثاني وجه السخافة ان
المعلوم قد يراد به ذو الصورة وقد يراد به الشئ من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والاتحاد

بين العلم والمعلوم على تقدير ان يراد به ذو الصورة مخصوص بالاصل الاول واما المعلوم بمعنى الشئ من حيث هو هو
فكما يمكن ان يكون عين العلم على الاصل الاول كذلك يمكن ان يكون عينه على الاصل الثاني اذ به ضرورة ان
شبح الشئ من حيث القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف
بالعوارض الذهنية معلوم كما ان صورة الشئ المتحدة مع ذي الصورة ماهية وحقيقة من حيث الاكتناف بالعوارض
الذهنية ومع قطع النظر عن اكتنافها بالعوارض الذهنية معلوم وبالجملة اتحاد العلم والعلم انما يكون مخصوصا بالاصل
الاول لو كان المراد بالمعلوم ذو الصورة واما لو اريد به الشئ من حيث هو هو فلا خصوصية له بالاصل الاول اصلا كما
لا يخفى على المتامل وقد اشتبه على المورد احد معنى المعلوم بالآخر ومما ينبغي ان يعلم ان الشارح قد نبه بما ذكره على ان
المقدمات الثلث التي ذكرها المص لاتمام تقرير الشبهة ليس بتامة بل لا بد من ضم مقدمة رابعة هي القول
بحصول الاشياء بانفسها في الذهن اذ على تقدير القول باتحاد العلم والمعلوم بمعنى الشئ من حيث هو هو بالذات
وكون التصور والتصديق متباينين حقيقة لو قيل ان العلم عبارة عن الشبح القائم بالذهن المكتنف بالعوارض
الذهنية والمعلوم هو الشبح من حيث هو هو لم يلزم اتحاد التصور والتصديق اصلا لان التصديق سواء كان
بمعنى المصدق به اولا انما هو ذو الشبح والشبح انما هو التصور ولا يلزم من اتحاد العلم والمعلوم اتحاد الشبح مع
ذي الشبح فافهم **قوله** واما المعلوم بمعنى ما قصد تصوره آه يعني ان وجه الشئ مباين بالحقيقة والماهية لما هو وجه له وقد
جوز القائلون بحصول الاشياء بانفسها كون الوجه كاشفا لذي الوجه فلما جاز ان يكون وجه الشئ مع كونه مباينا
لذي الوجه كاشفا له فلم لا يجوز ان يكون الشبح مع كونه مباينا لذي الوجه كاشفا له وهذا مبني على ان الملتفت اليه
بالذات في العلم بالوجه هو ذو الوجه كما هو المشهور واما على راي المحقق الدواني فالعلم بالوجه علم للوجه حقيقة
لا لذي الوجه وانما هو علم لذي الوجه بالعرض قال في الحاشية القديمة معنى تصور الشئ بالكنه هو ان يكون
بنفسه متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق هو عليه على وجه يتمكن النفس من التوجه
الى ما يصدق هو عليه فالمرآة والمرئي في الاول متحدان بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا
بالعرض واورد عليه معاصره بان المتصور بالوجه لو لم يكن متمثلا في الذهن لم يكن معلوما لان العلم عبارة
عن التمثل على ما حقق في موضعه واذا لم يكن معلوما لم يمكن التوجه اليه بالامر الصادق عليه لا لغيره لامتناع
التوجه نحو المجهول واجاب عنه المحقق الدواني بانه كما ان ذا الوجه معلوم بالعرض بمعنى انه قد علم ما له اتحاد
معه في نحو من انحاء الوجود كذلك هو متمثل بالعرض بهذا المعنى وكيف يتوهم انه اذا كان الكاتب معلوما كان

كنه الانسان متمثلا فى الذهن مع انه ليس فى الذهن الا صورة الكاتب وما ذكره من انه لو لم يكن معلوما لم يكن
التوجه اليه مندفع بان المراد بالتوجه ملاحظة الوجه على الوجه الذى ينطبق عليه فانا اذا لاحظنا الكاتب مثلا على
الوجه الذى يصير عنوانا لافراده كما فى قولنا كل كاتب كذا فقد لاحظناه على ذلك الوجه بخلاف ما لاحظناه على
الوجه الذى لا يصلح لذلك كما فى القضية الطبعية والحاصل ان المعلوم فى علم الشئ بالوجه انما هو الوجه لانه
الحاصل فى العقل واما ذو الوجه فانما يتوجه اليه من حيث انه متحد مع الوجه وهذا هو الفرق بين العلم بوجه الشئ
وعلم الشئ بالوجه لا ما يتوهمه القاصرون من ان الفرق بينهما بحسب الذات اذ المعلوم فى الصورتين بالحقيقة
هو الوجه لكن فى الصورة الاولى لم تلاحظ من حيث تصلح للانطباق بخلاف الصورة الثانية ولعل الحق
ان القول بان الملاحظ فى علم الشئ بالوجه هو الوجه من حيث انه متحد مع ذى الوجه مما يأباه فهمهم السليم بل الظاهر
ان المقصود والملتفت اليه بالذات فى العلم بالوجه هو ذو الوجه وقد حققنا ذلك بابسط وجه فى بعض تعليقاتنا

قوله اقول يجرى الحل المذكور آه قال فى الحاشية اللهم الا ان يقال ان المصنف اراد ههنا ان التصور بالشك
والتردد كما يدل عليه قوله فتفاوتهما كتفاوت النوم واليقظة وصرح به فى الحاشية المنقولة عنه حيث قال ان
النسبة المشكوكة تعلق بها الشك وهو تصور واذا زال الشك تعلق بها الاذعان وهو تصديق فقط تعلقا
بشئ واحد بالضرورة وح لا معنى لتعلق التصور بمعنى الشك بنفس التصديق بل بالمصدق به قبل تعلق
الاذعان به فتامل فيه لان المقدمة التى عليها بناء الشبهة اعنى ان التصور يتعلق بكل شئ لا يختص بالتصور
الذى هو الشك فثبت يعنى ان المقدمة التى عليها بناء الشبهة اعنى ان التصور يتعلق بكل شئ لا يختص بهذا النوع من التصور اعنى الشك بل يعم كل نوع
منه فيجوز تعلق سائر انواع التصور بكل شئ وان لم يجز تعلق نوع خاص منه اعنى الشك بالتصديق فالتخصيص بالشك مما لا وجه له وما قال بعض الاعاظم
كلام الشارح فى بيان حاصل كلامه ان التصور يصح ان يتعلق بكل شئ فجاز ان يكون العام من حيث العموم يصح تعلقه بكل شئ الا ان بعض افراده كالشك لا يصح
ان يتعلق ببعض شئ اعنى الاذعان فغير محصل اذ لا معنى لتعلق العام من حيث العموم بشئ اصلا بل لا يصح تعلق العام بشئ الا بتعلق بعض افراده واما تعلق مفهوم
التصور العام الشامل لجميع انواعه بشئ فمما لا معنى له اصلا على ان مفهومه العام الشامل لجميع انواعه ليس علما
بل معلوم كما لا يخفى على ذى فطانة والتعبير عن الاذعان ببعض الشئ مما لا يخفى سماجته وركاكته على من له ادنى
مسكة **قوله** فان حصول صورة الاذعان آه قال فى الحاشية يمكن ان يجاب بمثل هذا على تقدير عدم
القول بالحالة الادراكية ايضا لان الصورة الاذعانية انما يحمل عليها التصديق بالحمل الاولى دون الشائع
المتعارف فلا يلزم الاتحاد الا بين التصور الخاص والتصديق المطلق وذلك لا ينافى التباين النوعى

بين التصور المطلق والتصديق المطلق لان معنى التباين بينهما ان لايصدق كل واحد منهما بالحمل الشائع على ما يصدق عليه الآخر كك والسران التصور المطلق عرضي لما تحته والاذعان ذاتي لجزئياته فانحل الاشكال على القائلين بالصورة ايضا ثبت انت تعلم ان جل ماذكره في الحاشية في غاية الوهن والسخافة اما اولا فلان الصورة الاذعانية الحاصلة في الذهن متشخصة بتشخص ذهني وحمل الكلي على شخصه لايكون اوليا فكيف يكون حمل التصديق على الصورة الاذعانية الحاصلة في الذهن اوليا بل يجوز حمله عليه حملا شائعا متعارفا واما ثانيا فلان قوله فلا يلزم الاتحاد آه من قبيل ان يقال اتحاد زيد مع الفرس لاينافي التباين النوعي بين الانسان المطلق والفرس المطلق واما ثالثا فلان ماذكره يستلزم ان يكون احد النوعين المتباينين ذاتيا لافراد النوع الآخر واما رابعا فلان نجري الكلام في الانواع ونقول على تقدير حصول صورة اليقين او الظن في الذهن لايمكن ان يقال حمل التصديق عليهما اولي اذ حمل الجنس على الانواع لايمكن ان يكون اوليا بل هو شائع متعارف واما خامسا فلان قوله والسر آه في غاية السخافة لما عرفناك من قبل ان الصورة التصورية المطلقة لو كانت عرضية لما تحتها لم يكن قيام الصورة التصورية بالذهن مبدأ الانكشاف شئ عليها مع انا نحكم بالعالمية بمجرد النظر الى قيام طبيعة العلم اعني الصورة بالذهن مع قطع النظر عن لوازمها وعوارضها فظهر ان الصورة التصورية المطلقة ذاتية لما تحتها لا انها محمولة عليها حملا عرضيا وبالجملة كون الصورة التصورية المطلقة عرضية للصورة الخاصة القائمة بالذهن انما يصح اذا كانت الصورة التصورية المطلقة مغايرة للعلم ويكون العلم غير الصورة الحاصلة في الذهن واما على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فلا معنى لكون الصورة التصورية المطلقة عرضية للصورة الخاصة كما لايخفى واما سادسا فلانه اذا كان التصور المطلق عرضيا لما تحته والتصديق ذاتيا لجزئياته فلا معنى لكون التصور المطلق والتصديق المطلق نوعين متباينين مندرجين تحت جنس واحد اعني العلم وهل هذا الا كما يقال الانسان والمتحرك نوعان متباينان مندرجان تحت جنس واحد واما سابعا فلانه لايعقل كون النوع صادقا على ما تحته صدقا عرضيا فاستبان ان ما قال الشارح في الحاشية ناش من غاية سوء الفهم والسطحية ونشأته تقليد اقوال الاموات بلا فهم وروية **قوله** وليس من زمرة حصول الشئ آه اعلم ان المشهور ان الحصول في الذهن عبارة عن القيام به والقيام بالشئ يستدعي النعت به لما قام به لان القيام عبارة عن العلاقة الناعتية فالقائم بالذهن يكون نعتا له فيشكل عند حصول الحرارة والبرودة وغيرهما مما يمتنع اتصاف الذهن به

اذ يلزم كون الذهن حاراً و بارداً عند حصول الحرارة و البرودة فيه اذ لا معنى للحار و البارد الا ما حصل فيه الحرارة و البرودة و اجاب عنه السيد المحقق فى حواشى التجريد بان الحاصل فى الذهن ماهية الحرارة و البرودة لكنها موجودة بوجود ظلى و كون محل الحرارة و البرودة موصوفا بهما من احكامهما المتعلقة بوجودهما العينى دون الظلى و بالجملة فالصور الذهنية مخالفة فى اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين و ان كانت مشاركة فى لوازم الماهية من حيث هى هى و ما ذكر من امتناعه هو الحكم الخارجى لان منشائه الوجود الخارجى فعين الحرارة و البرودة يمتنع حصولها فى الذهن و الذهنى ليس كذلك و اورد عليه العلامة القوشجى بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة فى الخارج كالحرارة و البرودة و امثالهما و لا يقلع مادة الشبهة اذ لو تشبث بلوازم الماهية كالزوجية و الفردية مثلاً او بصفات المعدومات كالامتناع و امثاله بان يقول لو حصلت الزوجية و الفردية فى الذهن لزم ان يكون الذهن زوجاً و فرداً اذ لا معنى للزوج و الفرد الا ما حصل فيه الزوجية و الفردية و كذا لو حصل الامتناع فيه لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصى عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية و الفردية موصوفا بهما من احكامهما المتعلقة بوجودهما العينى و كذا تضاد الزوجية مع الفردية انما هو فى الوجود العينى دون الذهنى الظلى اذ لا وجود فى العين لامثالهما من لوازم الماهية و كذا الكلام فى الامتناع و امثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العينى اذ لا يتصور له وجود عينى ثم قال و الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول فى الذهن و القيام به فان حصول الشئ فى الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشئ فى المكان لا يوجب اتصاف المكان به و كذا الحصول فى الزمان بالحاصل فيه و انما الموجب لاتصاف شئ بشئ هو قيامه به لا حصوله فيه و هذه الاشياء اعنى الحرارة و البرودة و الزوجية و الفردية و الامتناع و امثالها انما هى حاصلة فيه لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها و انما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به و ليس كذلك و اورد عليه بعض المدققين بان حصول الشئ فى الذهن عندهم نفس الحلول

فيه وليس من قبيل حصول الشئ في الزمان والمكان الاترى انهم استدلوا على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها حيث قالوا النفس تعقل البسيط الذي لاجزء له كالوحدة والنقطة فيجب ان لاتكون منقسمة اذلو انقسمت لزم انقسام ما هو حاصل فيها ولو كان الحصول في الذهن من قبيل حصول الشئ في الزمان والمكان لماتم هذا الاستدلال وهذا هو ما قال الاترى آه وفيه ان علامة القوشجي قد اعترض على هذا الاستدلال بان الوجود الذهني ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به حتى يلزم من انقسام النفس انقسام ما هو حاصل فيها فما ذكر ليس حجة على العلامة القوشجي نعم القول بان القائم بالذهن غير الحاصل فيه والحصول في الذهن من قبيل حصول الشئ في الزمان والمكان لايصلح توجيها لكلامهم لانهم قد صرحوا ان الحصول في الذهن عبارة عن الحلول فيه وبهذا ظهران ما قال الشارح في بعض رسائله ان الخصم كيف يسلم ان الحصول في الذهن نفس الحلول فيه والتائيد باستدلالهم على بساطة النفس ببساطة ما هو حاصل فيها كما ترى اذ يجوز ان يكون مرادهم بالحاصل فيه ما هو قائم به مسامحة من قبيل اطلاق السبب على المسبب تكلف مستغنى عنه والحق ما قيل انه لايمكن ان يكون للشئ حصول في الذهن على نحو حصوله في الزمان والمكان بل وجود الشئ وحصوله في الذهن لامعنى له سوى قيامه به كحصول البياض في الجسم والينا مفهوم الحاصل في الذهن اذا لم يكن قائما به يكون قائما بنفسه اذ لاشك في امكان تصور البياض منفردا عن الجسم فيلزم صحة كونه قائما بذاته في الخارج ايضا اذ الخارج والذهن كلاهما يجوزان طرفين حقيقيين لم يختلف حكم الشئ في قيامه بذاته وبغيره باختلاف الظروف فيلزم ان يكون مفهوم البياض جوهرا لاعرضا هف والينا كون الشئ في وجوده الاصيلي قائما بذاته وفي وجوده الغير الاصيلي قائما بغيره مما يتوقف العقل عنده ويتامل في جوازه واما كونه بالعكس اعني كونه قائما بذاته في وجوده الظلي وقائما بالموضوع في الوجود الاصيلي فلا مجال ان يرتاب في استحالته **قوله** قيل لك آه يعني ان المراد بالحصول الوجود الظلي الذي لايترتب عليه الآثار وهو غير القيام الذي هو وجود اصيلي ويترتب عليه الآثار وبالجملة للصورة وجود ظلي لايترتب عليه الآثار ووجود اصيلي يترتب عليه الآثار فان قيل ان اريد بالآثار التي لايترتب على الوجود الظلي الآثار

التی یترتب علی ذی الصورت فتلک الآثار لا یترتب علی الصورة الحاصلة فی الذہن اصلا ضرورة ان صورة النار الحاصلة فی الذہن لا یترتب علیہ الاحراق مثلاً وان ارید بالآثار مطلق الآثار فالوجود مطلقاً مبدء الآثار فلا یصح نفی ترتب الآثار عن الموجود الظلی ایضا یقال الصورة القائمة بالذہن المکتنفة بالعوارض الذہنیة یترتب علیہا الآثار الخارجیة کالانکشاف ونحوہ ولاریب انہا من الآثار الخارجیة التی لا تترتب علی الصورت من حیث ہی ہی الا انہ موقوف علی کون الصورة الحاصلة فی الذہن علماً ومبدءاً للانکشاف کما لایخفی والحق ان الحاصل فی الذہن صورة واحدة وشی واحد والشیٔ الواحد یستحیل ان یوجد بوجودین اصیلی وظلی وتغایر الاعتبارات بعد تحقق المصداق لایجدی شیئا وما قال بعض الشراح الحق ان الوجود الذہنی لیس ہو الطبعیة من حیث ہی ہی کما زعم استندلوا علی زیادة الوجود مطلقاً علی المہیة من حیث ہی ہی بل الموجود الذہنی ما لایعتبر فیہ جہة قیام بالذہن ویعتبر معہ الوجود مع قطع النظر عن تلک الجہة ففی العبارة مسامحة بان یراد بمرتبة الحصول فی الذہن مرتبة الشی من حیث ہو فانہا اقرب الیہا بالنظر الی قیامہ بالذہن ففیہ انہ وان امکن ان یراد بالموجود الذہنی المہیة الملحوظة من حیث ہی ہی وہی فی ہذا اللحاظ لیس شخصا لکن لایناسب ذلک قولہ ویعتبر معہ الوجود اذ المہیة من حیث ہی ہی لایمکن ان یعتبر معہا الوجود کما لایخفی علی المتامل واعلم انہ قال بعض المدققین ان ہہنا ثلث اعتبارات الاول اعتبار الشیٔ من حیث ہو ہو والثانی اعتبارہ من حیث انہ مقترن بالعوارض الخارجیة والثالث اعتبارہ من حیث انہ مقترن بالعوارض الذہنیة فالشیٔ من حیث ہو معلوم بالذات بالعلم الحصولی لحصول صورتہ وموجود فی الخارج والذہن معًا لحصولہ فی الخارج بنفسہ وفی الذہن بصورتہ والشیٔ من حیث انہ مقترن بالعوارض الخارجیة معلوم بالعرض لتحقق العلم عند انتفائہ وموجود فی الخارج فقط لترتب الآثار الخارجیة علیہ دون الذہنیة والشیٔ المقترن بالعوارض الذہنیة علم حصولی لکونہ صورة ذہنیة للاعتبار الاول وعلم حضوری لنفس ہذا العلم ومعلوم بالعلم الحضوری لکونہ صفة قائمة بالنفس وعلمہا بذاتہا وصفاتہا علم حضوری کما بین فی موضعہ وموجود فی الخارج لترتب الآثار الخارجیة علیہ واتصاف الذہن بہ اتصافا انضمامیا والاتصاف الانضمامی یستدعی وجود الحاشیتین فی الخارج وہذا الکلام منظور فیہ لانا لانسلم ان الاتصاف الانضمامی مطلقا یستدعی وجود الحاشیتین فی الخارج بل الاتصاف الانضمامی

مطلقا یستدعی وجود الحاشیتین فی الخارج بل الاتصاف الانضمامی مطلقا انما یستدعی وجود الحاشیتین فی ظرف الاتصاف نعم الاتصاف الانضمامی الخارجی یستدعی وجود الحاشیتین فی الخارج ولا نسلم ان الاتصاف بالصورة اتصاف انضمامی خارجی واجیب بان الصورة موجودة فی النفس وہی موجودة فی الخارج فیلزم وجودہا فی الخارج وہذا مبنی علی توہم کون ظرف الخارج من الظروف المکانیة مع ان الخارج بمعنے الوجود الاصیلی والذہن بمعنی الوجود الظلی فیجوز ان یکون الشئ الموجود فی شئ موجود بوجود اصیلی موجودا بوجود ظلی والتحقیق ان الصورة صفة انضمامیة للنفس وہی لا یستلزم کونہا موجودة فی الخارج اذ الاتصاف الانضمامی یتصور بان یکون الموصوف ہو الذہن والصفة ہی الصورة الموجودة فیہ بوجود مغائر لوجودہ لکنہ یستلزم کون الصورة من حیث ہی ہی ایضا قائمة بالذہن وصفة لہ ضرورة ان حلول الفرد یستلزم حلول الطبیعة من حیث ہی ہی فیلزم کون معلوم العلم الحصولی ایضا صفة للنفس وموجودة فی الخارج اللہم الا ان یقال ان حلول الفرد وان استلزم حلول الطبیعة لکنہ لا یستلزم کون الاتصاف بالطبیعة اتصافا خارجیا اذ لیس ہذا الحلول مصداقا لقضیة خارجیة اصلا بل لا اتصاف بالمعلوم اصلا فان المراد بہ ما یکون مصداقا للحکم وموجبا لحمل الوصف مواطاة من مشتقاتہ وقیام المعلوم لیس بہذا النحو فافہم **قولہ** ویحتمل ان یکون آہ یعنی انا سلمنا ان الحصول فی الذہن عبارة عن القیام بہ لکن الحیثیة فی المعلوم تعلیلیة وفی العلم تقییدیة فالشئ انما یکون معلوما لانہ حاصل فی الذہن **قولہ** فان قلت آہ ہذا الایراد قد ذکرہ الشیخ فی الٰہیات الشفاء واجاب عنہ حیث قال واما العلم ففیہ شبہة وذلک ان القائل ان یقول ان العلم ہو المکتسب من صور الموجودات مجردة عن موادہا وہی صور جواہر واعراض فان کانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواہر کیف تکون اعراضا فان الجوہر لذاتہ جوہر فماہیتہ لا تکون فی موضوع البتة وماہیتہ محفوظة سواء نسبت الی ادراک العقل لہا او نسبت الی الوجود الخارجی فنقول ان ماہیة الجوہر جوہر بمعنے انہا الموجود فی الاعیان لا فی موضوع وہذہ الصفة موجودة لماہیة الجواہر المعقولة فانہا ماہیة شانہا ان تکون موجودة فی الاعیان لا فی موضوع ای ان ہذہ الماہیة ہی معقولة عن امر وجودہ فی الاعیان ان یکون لا فی موضوع واما وجودہ فی العقل بہذہ الصفة فلیس ذلک فی حدہ من حیث ہو جوہر ای لیس حد الجوہر انہ فی العقل لا فی موضوع بل حدہ

انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع فان قيل فالعقل ايضا
من الاعيان قيل يراد بالعين التي اذا حصل فيه الجوهر صدرت عنه افاعيله واحكامه والحركة كذلك
ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة يكون في العقل كمالا ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل لان معنى
كون ماهيتها على هذه الصفة هو ان ماهيته تكون في الاعيان كمالا ما بالقوة واذا عقلت فان هذه الماهية تكون ايضا بهذه الصفة فانها في العقل ماهية
تكون في الاعيان كمالا ما بالقوة فليس تختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانه في كليهما على حكم واحد فانه في كليهما
ماهيته توجد في الاعيان كمالا لما بالقوة فلو كنا قلنا ان الحركة ماهية تكون كمالا لما بالقوة في الاعيان لشيء
لكل شيء يوجد فيه ثم وجدت في النفس لا كذلك لكانت الحقيقة تختلف وهذا القول القائل ان حجر
المغناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد فاذا وجد مقارنا لجسمية كف الانسان ولم يجذبه وجد مقارنا
لجسمية حديد فجذبه فيجب ان يقال انه مختلف بالحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل منهما بصفة
واحدة وهو انه حجر من شانه ان يجذب الحديد فانه اذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصفة واذا
كان عند الحديد ايضا كان بتلك الصفة فكذلك حال ماهيات الاشياء في العقل والحركة في العقل
ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست ماهيته
ما في الاعيان ليس في موضوع فان قيل قد قلتم ان الجوهر هو ماهية لا تكون في موضوع اصلا فقد
صيرتم ماهية المعلومات في موضوع فنقول قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان اصلا فان
قيل قد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون عرضا وتارة تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انما منعنا ايضا
ان يكون ماهية شيء يوجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع
ما وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية ليصير عرضا اي تكون موجودة
في النفس لا كجزء هذا كلامه واورد عليه تارة بان الصورة الحاصلة في الذهن من الجوهر جوهر لا محالة
والجوهر الحال يجب ان يكون المحل متقوما به ولا ريب ان النفس ليست متقومة بالصورة الحالة
فيها واجيب بان ذلك انما هو في الحلول في الاعيان وهذا الحلول ذهني فلا قباحة في ان تكون
النفس موضوعا لا مادة وتارة بان الحلول انما يكون بالافتقار الذاتي ولا ريب ان الجوهر لا يكون
مفتقرا الى المحل فلا يمكن ان يكون له حصول في الذهن وبالجملة كل ماهية لا بد وان تكون بنفسها اما حالة
في المحل او مستغنية عنه كما صرحوا به في اثبات الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام

القابلة للانفصال الفكي واجيب بان ما وجد في الاعيان على سبيل الحلول لا يوجد بدون المحل فان الحلول لابد له من الافتقار الى المحل في الوجود العيني فلا يمكن ان يوجد في بعض الافراد في الخارج في غير المحل وفي بعضها في الخارج في المحل ولعل الحق ان التخصيص بالوجود الخارجي تحكم فان البداهة حاكمة بان الحلول لابد له من الافتقار الى المحل سواء كان في الوجود الخارجي او الذهني وبالجملة هذا الحكم نافذ في الوجودين اذ الطبائع المستقلة لا يمكن ان تكون اوصافا ونعوتا لشيء آخر والتفصيل انهم فرقوا بين العرض والصورة بان العرض بنفس طبايعه مفتقر الى المحل والصورة بنفس طبيعتها غير مفتقرة اليه انما تفتقر اليه بحسب خصوصية تحققها فعلى تقدير كون الصورة العقلية الجوهرية عرضا كانت بنفس طبيعتها مفتقرة الى المحل فلا يمكن ان تكون جوهرا بنفس ذواتها ومع قطع النظر عما يقولون لا ريب في ان الصورة الجوهرية حالة في الذهن وليس حلولها فيه من قبيل حلول الصورة في مادتها كما لا يخفى فلا مناص من ان يكون وجودها فيه من قبيل وجود العرض في الموضوع فهي محتاجة بنفس حقائقها الى الموضوع فلا معنى لكونها جواهر فظهر ان ما ذكره الشيخ لا يسمن ولا يغني من جوع **قوله** قلت آه هذا التحقيق ماخوذ عما قال صاحب القبسات ان الصورة الشخصية الجوهرية في حد نفسها جوهر بجميع الاعتبارات و ان عرض لها من حيث الشخصية ان يكون شخصيتها في محل وتلك الصورة المعقولة من الجوهر جوهر في حد ذاتها بجميع الاعتبارات وان عرض لها بحسب وجودها في الذهن ان يكون وجودها الذهني في محل انما اللازم من ذلك ان يكون العلم وهو وجودها الارتسامي الذهني عرضا لا المعلوم بالذات على الحقيقة وهو نفس جوهر المهية هذا كلامه ولا يخفى على المتفطن سخافته وذلك لان الشيء اذا كان وجوده في محل لا يتقوم به بحسب جوهر مهيته ولا بحسب خصوصية هويته فانه موجود فيه وجود الاعراض في الموضوعات ولا ريب في ان النفس لا تفتقر في قوامها الى الصور الذهنية اصلا لا الى حقائقها ولا الى اشخاصها فكيف لا تكون اعراضا فلا معنى لكون الصور المعقولة من الجواهر جواهر بجميع الاعتبارات والحق ان القول بكون شيء واحد عرضا بحسب هويته الشخصية وجوهرا بحسب طبيعتها المرسلة قول بالمتناقضين وقد صرح الحكماء طرا بان حلول شيء في شيء لا يتصور ما لم يكن للشيء الاول حاجة ذاتية الى الشيء الثاني فعلى تقدير حلول الهوية الشخصية في الذهن

واحتياجها اليه لكون سنخ حقيقتها ايضا محتاجة اليه كما لايخفى على المتامل واما قوله انما اللازم آه فعجيب جدا وهل هذا الا كما يقال السواد وان حل فى الموضوع فليس اللازم منه ان يكون عرضا انما اللازم ان يكون وجوده عرضا واما ما يشعر به كلامه من كون العلم عبارة عن وجودها الارتسامى فهو باطل قطعا كما عرفناك من قبل والذى قاده الى ذلك انه سمع الفلاسفة يقولون ان طبيعة الصورة الجسمية والنوعية غير مفتقرة الى المادة انما تفتقر اليها خصوصياتها فلا تكون اعراضا فقاس عليه الصور العقلية ولم يدر ان الصور الجسمية والنوعية بحسب الطبيعة متقومة للمادة ولا كذلك الصورة العقلية فاحسن اعمال الروية وكن على سلامة القريحة ولا تلتفت الى هفوات امثال صاحب القبسات **قوله** انما انحصر آه اعلم انه قال بعض المدققين ان القول بعرضية الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض فى المقولات التسع لان المقولات اجناس عالية متباينة بالذات واجاب عنه بوجهين الاول ان مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى الخارج وزيفه بان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست بموجودة فى الخارج والثانى ان مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى نفس الامر والموجود فينا ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث هى وكل منهما مندرجة فى مقولة الاولى فى مقولة الكيف والثانية فى مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها واما الحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون كل منهما داخلا اى المركب من العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود فى نفس الامر ولما كان يرد عليه ان محصل ما ذكره الشيخ فى الٰهيات الشفاء ان العلم بالجوهر جوهر وعرض ايضا فان مناط الجوهرية الوجود الخارجى لا فى موضوع ومناط العرضية الوجود بالفعل فى موضوع فيمكن اجتماعها فى الصورة الذهنية لانها موجودة بالفعل فى موضوع وموجودة فى الخارج لا فى موضوع والعرض منحصر فى المقولات المنافية للجوهر ولا ريب ان المنحصر فى المنافى مناف واذ قد سلمتم ان الحقيقة العلمية كيف والحقيقة الحاصلة فى الذهن مندرجة فى احدى المقولات فهى عرض قطعا لصدق رسمه عليه فلا بد من اندراجها فى مقولة من مقولات العرض فلا يمكن ان تكون جوهرا للتنافى بين الجوهر

والعرضية فلا مناص عن الايراد اجاب عنه الشارح اتباعاً لصاحب القبسات بان الحصر فی المقولات التسع انما ہو للعرض الذی یکون عرضاً بحسب الطبیعة لا للعرض الذی یکون عرضاً بحسب التشخصیة کالصورة الجرمیة والنوعیة وحاصله انکار کون الصورة العقلیة عرضاً بحسب الطبیعة والاعتراف بکونها عرضاً بحسب التشخصیة وقال الشارح فی بعض رسائله ما استقر علیه ای اہل التحقیق ہو ان الصورة العقلیة للجوہر القائمة بالذہن لیست عرضاً وطبیعة ناعتیة فان العرض ہو الذی بحسب نفسه وطبیعة المرسلة بحیث مہما تقرر ووجد کان فی موضوع والجوہر الذی ہو مقابله ہو الذی بحسب نفسه ومہیة من حیث ہی ہی مہما تقرر ووجد کان لا فی موضوع فالقیام بالمحل بحسب التشخصیة دون ہیئة المرسلة لاینافی الجوہریة ولا یجر الی العرضیة فلا یصدق العرض علی تلک الصورة فلا یبطل الحصر ہذا کلامه وفی ہذا الکلام انکار کون الصورة التشخصیة القائمة بالذہن عرضاً وانت تعلم ان کلامیه مع کونهما متناقضین متہافتین کلاہما فی غایة السخافة والسقوط اما الاول فلانہم حدوا العرض بانه موجود فی شیء لا کجزء منه لا یصح قوامه بدون ما ہو فیه وارادوا بالشیء فی قولہم موجود فی شیء شیئاً متحصل القوام قد تمت شیئیة قبل ان یوجد فیه ذلک الموجود واحترزوا به عن الصورة الموجودة فی المادة اذ المادة لا تتحصل شیئاً بالفعل دون الصورة فالموضوع ہو الذی اذا قیس الی ما حل فیه لا یکون متقوماً به من حیث جہته بل یکون متحصل الذات قبل وجود ذلک الشیء فیه فالہیولی بالقیاس الی الصورة الجسمیة والنوعیة لیست موضوعاً فانہا لیست متحصلة الذات قبل وجود الصورة فیہا قال الشیخ فی قاطیغوریاس الشفاء اذ عنینا بقولنا الموجود فی شیء ای شیء متحصل القوام بنفسه قد تمت شیئیة دون ما ہو فیه او تم دونہا کان فرقاً بین حال العرض فی الموضوع وبین حال الصورة فی المادة فان الصورة ہی الامر الذی یجعل محله موجوداً بالفعل ومحله لیس شیئاً بالفعل الا بالصورة والحاصل ان المحل ان کان محتاجاً الی ہیئة الحال بنفس ذاته یسمی مادة وحاله صورة وان لم یکن محتاجاً الی ہیئة الحال اصلا بل ہیئة الحال یحتاج الی المحل المطلق وہویته الی المحل المخصوص فالمحل یسمی موضوعاً وحاله عرضاً وبالجملة الفرق بین العرض والصورة بان العرض بنفس طبیعته مفتقر الی المحل والصورة بطبیعتها غیر مفتقرة الیه انما تفتقر الیه بحسب خصوصیة تشخصیة تلحقہا وان الطبیعة العرضیة المطلقة محتاجة الی المحل المطلق والخاصة الی الخاص بخلاف الصورة فانہا بطبیعتہا لا تحتاج الی المحل اصلا وہذا فیما بینہم مشہور وفی کتبہم مسطور وعلی السنتہم مذکور ومع شیوع ذلک کیف توہم الشارح ان الصورة العلمیة عرض بحسب الہویة التشخصیة وجوہر بحسب طبیعتہا

المرسلة فانها كما انها محتاجة الى المحل بحسب الهوية الشخصية كذلك هي محتاجة اليه بحسب طبيعتها المرسلة ايضا واما الصورة الجرمية والنوعية فانما احتياجهما الى المحل في عوارضهما الشخصية وهما مستغنيان عنه بحسب طبيعتهما المرسلة فلا معنى لكونهما عرضيين بحسب هويتهما الشخصية على انهما حالتان في المحل المحتاج اليهما بخلاف الصورة العلمية فانها حالة في المحل المستغني عنها فقياس احدهما على الآخر واما الثاني فضخامته ظاهرة على من له ادنى مسكة لان الصورة العلمية القائمة بالذهن لو لم تكن عرضا لكانت جوهرا فيلزم كون الصورة العلمية العرضية القائمة بالذهن جوهرا فيرد لزوم كون الحال في المحل المستغني عنه جوهرا ايلزم كون الاعراض قائمة بانفسها حين حصولها في الاذهان ومن العجائب ما قال قبيل هذا وفي تلك الرسالة التي نقلنا عنها كلامه في ابطال مذهب العلامة القوشجي ان الحصول في الذهن نفس القيام به وليس من زمرة حصول الشيء في الزمان والمكان لكن الشعير يذم ويوكل فانظر الى الشارح كيف يتخبط في اقواله ولا يبالي بتهافت مقاله ومما ينبغي ان يعلم ان حصر الاعراض في المقولات التسع كما هو المشهور ليس بصحيح لان الوجود وغيره من الامور العامة اعراض كما نص عليه الشيخ في التعليقات حيث قال وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها سوى العرض الذي هو الوجود فالوجود مع كونه عرضا عندهم ليس بمندرج تحت مقولة وكذا الامكان والشيئية ونحوهما من الامور العامة اعراض مع عدم اندراجها تحت مقولة وتاويل كلام الشيخ بان مراده بالعرض هو العارض مطلقا لا المعنى المشهور المقابل للجوهر كما صدر عن بعض المدققين بعيد جدا لان الاستثناء على هذا التعبير منقطع ويأباه السليقة السليمة كل الآباء على انه لا ريب في قيام الامور العامة بموضوعاتها قياما انتزاعيا فتكون اعراضا مع عدم اندراجها تحت مقولة من المقولات لكونها بسائط عقلية والقول بان القيام الماخوذ في تعريف العرض هو القيام الانضمامي في غاية السقوط اذ يلزم ح خروج مقولة المضاف وسائر المقولات النسبية والكيفيات الانتزاعية والكم المنفصل من الاعراض كما لا يخفى **قوله** وما قيل آه قال في الحاشية حاصله ان العلم هو مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط وذلك المجموع امر اعتباري ليس بموجود في نفس الامر ويرد عليه ان العلم صفة حقيقية لا اعتبارية لانها يترتب عليها الآثار فهو موجود خارجي يتصف به الذهن اتصافا انضماميا فالصورة العلمية هي المكتنفة بالعوارض الذهنية وهي شخص ذهني موجود في نفس الامر من مقولة الكيف حقيقة عند القائلين بحصول الشبح والمثال ومسامحة عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن تابعة للمعلوم في الماهية ان كان جوهرا فجوهر وان كان عرضا فعرض وهكذا انتهت اعلم ان ما قال في الحاشية من قوله حاصله آه ليس حاصلا للجواب بل حاصل الجواب ان الصورة

الحاصلة في الذهن حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية سواء كانت تلك الحيثية داخلة فيها او خارجة عنها من الاعتبارات الذهنية كما قد مر نقله من كلام بعض المدققين وح يرد عليه ما قال الشارح في الشرح بقوله فان حيثية الاكتناف آه ولو كان حاصل السوال ما زعمه الشارح في الحاشية لا يكون الجواب منطبقًا على السوال اذ حاصل السوال ان الصورة الحاصلة من الجوهر في الذهن عرض وليست مندرجة تحت مقولة من المقولات ومحصل الجواب ان العلم مركب عن العارض و المعروض فهو ليس بموجود في نفس الامر والمندرج تحت المقولات انما هو الموجود في نفس الامر وظاهر ان كلام المورد ليس في العلم بل في الصورة الجوهرية الموجودة في الذهن وما قال وهي شخص ذهني موجود في نفس الامر آه فقد عرفت سخافته مما سبق فان القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ايضا قائلون بان العلم من مقولة الكيف حقيقة الا ترى ان الشيخ مع القول بانحفاظ الماهيات ذهنا وخارجا قد عد العلم من الكيفيات النفسانية كما صرح به في الشفاء وقال السيد المحقق قد في حواشي شرح المطالع كون العلم من مقولة الكيف هو المذهب المنصور فيه واما كون العلم لكل مقولة من تلك المقولة فلم يذهب اليه الشارح حكمة العين كما قد مر نعم يلزم عليهم ان لا يكون العلم مطلقًا من مقولة الكيف لكنه ليس مذهبهم كما هو مفهوم الشارح وقد مر منا هذا المعنى مفصلا فتذكر واما كون العلم من مقولة الكيف حقيقة عند القائلين بالشبح والمثال كما هو المشهور ففيه ايضا كلام لانا قد بينا فيما سبق انهم عرفوا الكيف بانه الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليًا وكون الشبح الحاصل من المقولات النسبية كيفا يتوقف على ان لا يتوقف تصوره على تصور غيره وهو ممنوع بل باطل لان الظاهر ان الشبح منطبق على ذي الشبح وان كان مغائرا له بالماهية والحقيقة لكان المحاكاة فكما ان تصور الثاني موقوف على تصور الغير فالظاهر ان الاول ايضا كذلك وبهذا يظهر انه لا يصح كون العلم كيفا مطلقا على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن سواء قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن او بحصول الاشياء باشباحها فيه فتامل ولا تزل **قوله** ومن ههنا يسقط الايراد آه قال في الحاشية اي اذ ثبت ان الشئ الحاصل في الذهن اعتبارين الاكتناف بالعوارض الذهنية وهو بهذا الاعتبار قائم بالذهن واعتبار نفس الماهية من حيث هي هي وهو بهذا الاعتبار موجود بنفسه ليس قائما بالذهن سيسقط الايراد المشهور انتهت اعلم ان هذا الجواب قد اختار بعض المدققين محصله

ان الصورة القائمة بالذهن لها اعتباران الاول اعتبار انها مقترنة بالعوارض الذهنية واعتبار نفسها مع قطع النظر عن الاقتران بالعوارض الذهنية فالصورة بالاعتبار الاول لها وجود رابطي منشار للاتصاف ووجودها بالاعتبار الثاني وجود في نفسها ليس منشاء للاتصاف فهو من قبيل وجود الشئ لنفسه فالحرارة الحاصلة في الذهن من حيث قيامها به واقترانها بالعوارض الذهنية وان كان وجودها من قبيل وجود الشئ لغيره لكنه لا يوجب اتصاف الذهن بالحرارة لان مناط الاتصاف بالحرارة وجودها من حيث هي على ان يكون لغيره وبالجملة مناط الاتصاف ان يكون الوصف من حيث هو هو مجردا عن العوارض والتشخصات موجودا لغيره قال الشارح في حواشيه على حواشي شرح المواقف والسر فيه ان ماخذ الحار نفس الحرارة من حيث هي هي لا من حيث اقترانها بالعوارض فالحار ما قامت به نفس الحرارة وهذا الجواب ليس بشئ لانه ان اراد بكون مناط الاتصاف هو وجود الوصف من حيث هو هو لغيره ان يكون الوصف من حيث هو هو مجردا عن التشخص موجودا لغيره فهذا باطل قطعا اذ لا معنى لوجود الماهية المجردة ولو صح ذلك لم يلزم من قيام الحرارة في الخارج بجسم اتصافه بها اذ ليس لموجود له ماهيتها المجردة وان اراد به ان مناط الاتصاف هو وجود طبيعة الوصف ولو بوجود فرد منها لغيره فذلك متحقق في وجود الحرارة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية للذهن ايضا فلا معنى لعدم الاتصاف وبالجملة اذا كانت الحرارة من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية موجودة للذهن كانت الحرارة من حيث هي هي ايضا موجودة له اذ حلول الفرد يستلزم حلول الطبيعة بل لا يتصور حلول الفرد بدون حلول الطبيعة فيلزم اتصاف الذهن لطبيعة الحرارة وهذا معنى ما قال بعض الاكابر فان قيام شئ بشئ يستلزم تحقق التعلق الناعت بينهما وهذا التعلق الناعت مستلزم لصدق المشتق فان كان بين الحرارة والذهن تعلق ناعت لزم كون الذهن حارا والا فلا قيام اصلا واجاب عن اصل الايراد بعض الكملاء بعد تمهيد مقدمتين الاولى انهم قالوا ان مفهوم المشتق ما قام به مبدئه وليس المعنى بالقيام الانضمام والا لبطل حمل المشتقات التي مبدئها انتزاعي بل المعنى اعم مما يشملها والثانية انه ليس يحمل كل مشتق بكفي كل نحو من الانضمام والانتزاع بل لكل مشتق نحو خاص من الانضمام او الانتزاع لا يحمل ذلك لا بذلك النحو فالفوق لا يحمل الاعلى ما ينتزع عنه الفوقية على النحو المخصوص في موضوعه ولو فرض قيام مع الفوقية بمركز العالم وان كان مستحيلا لا يصح حمل الفوق عليه والسر فيه ان الفوقية من العوارض بحسب العين للماديات وانها لا تكون صفة الشئ الا بكون موصوفها بحيث لو قيس الى جسماني آخر يكون اقرب من السطح الاعلى بالنسبة اليه فهي يصح الانتزاعي ثم عقد الحكم ولا نسلم ان الفوق ما قام به الفوقية باي نحو كان بل ما قام

على نحو خاص وبالجملة اخذ لبعض الخصوصيات في بعض المشتقات وبعض الخصوصيات الآخر في البعض الآخر ليس بمنكر نعم اذا قام معنى المبدء بشيء فلا بد من الحمل الاشتقاقي لكن لا يلزم حمل المشتق النحوي فاذن يختلف احكام العرضيات بتلك الاختلافات ومن هناك يظهر انه لا بعد في ان يكون لقضاوا العرضيات باعتبار لبعض الانحاء دون بعض فنقول لا نم انه يلزم من قيام المبادي كونه ممتنعا او غيره لان الممتنع لا يكون موصوفه الاشئ يصح انتزاع مفهوم الامتناع وبكيفية القيام وكذا الحار والممتد ما قام به الامتداد والحرارة على نحو قيام الاوصاف العينية لا مطلق القيام فلعل في هذا النحو من القيام خصوصية وفي ذلك النحو خصوصية اخرى يمنع احدهما الحمل دون الآخر ولا تنكر ان كلا النحوين يوجب لبعض انحاء الحمل فانه يمكن ان يقال الذهن ذو مهيات هذه الامور ولكنه لا يجب ان يقال انه ممتنع او ممتد ان اريد بهما المعنى العرفي ولو اريد به معنى يساوي المعنى المستفاد من قولنا هذا ذو مهية الامتناع والامتداد فسلم الصدق لكن لا يجب ان يصير الذهن ممتنعا او ممتدا اي خارجا عن حيز الامكان او داخلا في حيز المتقاوة لما مر من ان الممتنع الخارج عن حيز الامكان هو ما يصح انتزاع الامتناع منه وقس عليه حال الحرارة والامتداد وغيرهما انتهى وهذا الكلام منظور فيه لما افاد بعض اعلام ان حلول الحرارة والامتناع ونحوهما مسلم عند القائل بالوجود الذهني ولا يفهم من الحلول الا التعلق الناعت وهذا يوجب حمل المشتق بالمعنى العرفي فان المعنى العرفي للمشتق ما يترتب عليه الآثار المخصوصة بالمبدء والموجب لكل هذا المفهوم انما هو قيام المبدء ولو انفك الحلول والاختصاص الناعت عن صحة حمل المشتق في بعض انحائه لارتفع الامان عن الحكم بامتناع ما هو مستحيل الحلول فانه لا يحكم بعدم حلولها الا لعدم صدق مشتقاتها كما لا يحكم بعدم حلول البياض في الاسود ما دام اسود ولامتناع كون الجسم ابيض حين هو اسود وعلى ما ذكر يجوز ان يحل في الجسم الاسود بياض ويختص به اختصاصا ناعتا ولا يصح الحكم بانه ابيض مع ان الفلاسفة يقول ان قيام الصورة يوجب حمل المشتق فهذا القيام لم لا يوجب حمل مشتقه الآخر واعلم انه قال السيد المعاصر للمحقق الدواني لا نم ان الحار ما حصل فيه الحرارة ولا معنى الزوج والفرد ما حصل فيه الزوجية والفردية اذ نلحظها كثيرا ولا يخطر ببالنا هذا التفصيل بل معناهما امران مجملان يسميان بالفارسية بجفت وطاق وتوضيح الكلام في هذا ان مناط صدق المشتق على الشئ اتحاده معا في نفس الامر لا قيام مبدء الاشتقاق به كالاسود والمتحرك فان ذلك غير لازم فان قام مبدء الاشتقاق به صح فيه ان يقال مثلا الاسود ما حصل فيه السواد وان لم يقم به كالموجود والواجب والممكن ونظائرها فان مبدء هذه المشتقات امور عقلية ينتزعها العقل عنها بضرب من التحليل فلا يصح تفسير الزوج والفردية بما حصل فيه الزوجية والفردية ولا تفسير الحار بما حصل

فيه الحرارة واذا كان مناط صدق المشتق على شئ اتحادهما في نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه وان قام به الزوجية واورد عليه المحقق الدواني بان القيام اختصاص ناعت فكيف لا يلزم من قيامها به كونه زوجا وفردًا وبل هذا الا كما يقال لا يلزم من قيام السواد والبياض بالجسم كونه ابيض واسود واجاب عنه معاصره بانا لا نسلم ان القيام هو الاختصاص الناعت فان السرعة بتوسط الحركة قائمة بالجسم وليست وصفًا له وصفات الصورة قائمة بالهيولى وليست نعتًا لها بل هذا معنى الحلول عند بعضهم والجسم القائم به السواد ليس نظيرا لذلك وانما يكون نظيرًا له لو لم يكن الجسم متحدا مع الاسود في نفس الامر كما لا يتحد مع الذهن الزوج فيها بل نظيره الجسم القائم به السرعة متحدا مع الاسود في نفس الامر ومن البين انه لا يلزم من ذلك الصدق السريع عليه وزيفه المحقق الدواني بان انه قاع المنع والسند ظاهر لان المراد من القيام هو القيام من غير واسطة كما هو المتبادر وقيام السرعة بالجسم بالتوسط كما اعترف به فالمنع والسند مندفعان وقوله بل هذا معنى الحلول عند بعضهم انما يتجه اذا جعل الاختصاص الناعت تفسيرا للقيام ولم يجز التعريف بالاعم ولا يتوقف المقصود على كونه تفسيرًا له بل يكفي صدقه عليه كليا ولا شك في صدقه كليا على القيام بلا واسطة وان التعريف بالاعم جائز عند المحققين خصوصا في التعريفات اللفظية كما يقال سعدانة نبت وتميم قبيلة من العرب ثم قال كل صدق المشتق على شئ واتحادهما واحد بل لا معنى للصدق عليه الا الاتحاد معه فجعل الاتحاد مناط الصدق غير مستقيم على انه يبقى الكلام في مناط الاتحاد ولا بد في حسم مادة الشبهة من بيان الفرق بين قيام السواد وقيام الزوجية بالنفس لتبين ان الاول يستلزم الاتحاد دون الثاني واورد عليه معاصره بان قوله لا معنى للصدق عليه الا الاتحاد معه غير مسلم لان الصدق هو الحمل المقتضي للتغاير في الذهن مع الاتحاد في نفس الامر فكيف لا يكون معنا والا الاتحاد وكون الاتحاد مناطا للحمل اجلى من ان يخفى ومناط الاتحاد قد يكون ذات الشئ من غير علة كما في قولك الاربعة اربعة او مع علة كما في قولك الاربعة زوج وقد يكون امر آخر كما في قولك الماء حار فان اتحاد الماء مع الحار بواسطة مجاورة النار مثلا ثم الفرق بين قيام السواد بالجسم وبين قيام الزوجية بالنفس ان ما حصل من الزوجية في الذهن ليس بزوجية هناك بل هو هناك علم بها ولهذا لا يتصف الذهن بالزوجية ويتصف بالعلم بها والجسم القائم به السواد ليس نظيرا لذلك وانما يكون نظيرا لذلك لو لم يكن الجسم متحدا مع الاسود في نفس الامر كما لا يتحد الذهن مع الزوج فيها بل نظيره الجسم القائم به السرعة الغير المتحدة مع السريع في نفس الامر ومن البين لا يلزم من ذلك صدق السريع عليه وقد حاكم الاستاذ العلامة ابي فه بين النحريرين وقال الاتصاف على نوعين

الاول الاتصاف الانضمامی والثانی الاتصاف الانتزاعی والاوصاف فی النوع الاول موجودة بوجود مغائر لوجود الموصوفات بخلاف الاوصاف فی النوع الثانی بل لیس الوجود فی النوع الثانی الا للموصوفات بحیث یصح انتزاع الاوصاف عنها فهناک وجود واحد هو وجود الموصوفات الا ان هذا الوجود ینسب بالعرض الی الاوصاف فیقال ان الانتزاعیات موجودة بوجود مناشیها ولیس معناه ان الانتزاعیات موجودة حقیقة وبالذات بوجود مناشیها فان هذا الوجود اما واحد فیستحیل ان یوجد به موجودان بالذات فان الوجود یختلف ویتعدد باختلاف المضاف الیه وتعدده او متعدد فلا تکون الانتزاعیات موجودةً بوجود مناشیها بل بوجود مغائر لوجود مناشیها فلا تکون انتزاعیات فمعنی قیام الاوصاف الانضمامیة بموصوفاتها انها موجودة فی موصوفاتها بوجود مغائر لوجود الموصوفات ومعنی قیام الاوصاف الانتزاعیة بموصوفاتها لیس ذلک بل هو عبارة عن صحة انتزاعها من موصوفاتها فلیس لها بالحقیقة قیام بموصوفاتها واطلاق القیام هناک تجوز فان القیام عبارة عن نحو الوجود ولا وجود حقیقةً فی الاتصاف الانتزاعی الا للموصوفات لا للاوصاف اذا عرفت هذا فاعلم ان المشتقات ایضا علی نحوین الاول المشتق الذی مبدئه وصف انضمامی کالاسود والثانی المشتق الذی مبدئه وصف انتزاعی ولا شک فی ان الصدق النحو الثانی منه علی شیئ لیس بمنوط بقیام مبدئه اذ لا قیام لمبدئه بموصوفه حقیقةً واما صدق النحو الاول منه علی شیئ فانه منوط بقیام مبدء الاشتقاق به فصدق مطلق المشتق علی شیئ غیر مستلزم لقیام مبدء الاشتقاق به بل انما ذلک فی صدق النحو الاول فالزوج لیس ما حصل فیه الزوجیة او ما قامت به الزوجیة بل هو ما یعبر عنه بجفت فلا یلزم من قیام الزوجیة بالذهن حصولها فیه صدق الزوج علی الذهن وکون القیام عبارة عن الاختصاص الناعت مسلم لکن لیس کل قیام مناطا لصدق ای مشتق کان بل المشتق من المبادی الانتزاعیة انما مناط صدقه کون موصوفه بحیث یصح ان ینتزع عنه تلک المبادی نعم یصدق علی الذهن بحصول الزوجیة فیه انه ذو زوجیة بمعنی انه محلها لا بمعنی انه زوج منقسم بمتساویین لانه لیس مصححا لانتزاع الزوجیة منه وقیاس عدم لزوم صدق الزوج علی الذهن من حصول الزوجیة فیه وقیامها به علی عدم لزوم صدق الابیض والاسود علی الجسم من قیام البیاض والسواد به قیاس مع الفارق لان الابیض والاسود مشتقان من مبدئین انضمامیین فمناط صدقها علی الشیئ قیام ذینک المبدئین به بخلاف الزوج وبالجملة المشتقات مفاهیم انتزاعیة ومناشی انتزاعها اما ذوات الموصوفات من حیث انها بحیث یصح انتزاع مبادی الاشتقاق عنها او هی من حیث انضمام مبادی الاشتقاق الیها فصدق

المشتقات مطلقا هو ما يصح انتزاع المفهومات المشتقية عنه سواء كان صحة انتزاع تلك المفهومات بانضمام شئ او لا فمراد الصدر بالاتحاد الذي جعله مناطا لصدق المشتق ليس ما يساوق الصدق بل هو الامر المصحح لانتزاع المفهوم المشتقي هذا كلامه الشريف ولا يخفى على المنصف دقته ومتانته قال ثم المص بعد التفتيش آه قال بعض الشراح اراد بالخلط الرابطي الاتحادي حمل العرضيات على المعروضات وليس الاتحاد هٰهنا في الوجود كما زعم بل الاتحاد الحلولي كما في العرضي بالنسبة الى المعروض لا بل كما في عرضين قائمين بمعروض واحد كالضاحك والمتعجب حاصل الكلام ان من الوجدانيات ان بعد حصول الصورة في الذهن يحصل لنا حالة في الذهن يعبر عنها بالفارسية بدانش وفي العربية بحالة الشعور والفهم وكذا في كل لغة اسم يخصها كما ان السراج اذا ادخلت في دور مظلمة يتنور بها الدور فالسراج كالصورة والضياء القائم بتلك الدور بمنزلة الحالة الادراكية والفرق بين الصورتين ان الضياء قائم بالسراج والدور كليهما والحالة انما قامت بالذهن فقط والصورة واسطة في الثبوت لها على نحو ما يكون الاتصاف بذي الواسطة فقط وقد حققت في مقامه ان مناط الحمل مطلقا هٰهنا في العرضيات على الحلول فقط دون الاتحاد بالذات والوجود فان المعروض قد يوجد ولا يوجد العارض والمعروض جوهر والعارض كيف فكيف الاتحاد ونعم تيصور الحلول بينهما هو الذي سموه بالاتحاد على التحقيق وان كان ظاهر عباراتهم مشعرا باتحاد الوجود فاذا وجد علاقة الحلول بين الشيئين بان يكون احدهما حالا في الآخر او يكون كلاهما حالين في امر ثالث تحقق الحمل والموجود هٰهنا هو الشق الاخير فان الصورة والحالة كلاهما قائمتان بالذهن ومع لا يرد عليه ما يرد على بطلانها بان تلك الحالة ان كانت منضمة فاما ان تقوم بالصورة فتكون عالمة حقيقة لان مناط حمل المشتق قيام المبدء واما ان تكون قائمة بالذهن فلا تكون محمولة على الصورة ولا تكون عرضيا لها فانا نختار الشق الثاني ونقول حملها على الصورة كحمل الضاحك على المتعجب هذا كلامه وفي هذا الكلام اختلال من وجوه الاول ان كون مناط الحمل هو الحلول باطل قطعا لانهم قد نصوا على ان مصحح الحمل ومعياره اتحاد الموضوع والمحمول هوية ووجودا في حاق الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة العقل واعتباره وتغايرهما بحيث لو لاحظهما العقل ميز بينهما وقضى بان هذا غير ذاك فلا بد في الحمل من اتحاد الموضوع والمحمول مع قطع النظر عن لحاظ الذهن واعتباره وظاهر ان المحمول المواطاتي لا يحل في موضوعه والاصح ان يحمل عليه بواسطة في فما زعم من ان مناط الحمل هو الحلول باطل قطعا ومع هذا لا يصلح ما قال توجيها لكلام المص لانه سيصرح فيما سياتي بان الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود الثاني ان ما قال فان المعروض قد يوجد آه لا يصلح دليلا على ما توهمه

اما اولا فلان العارض اذا لم يكن موجودا فكما لا يكون متحدا مع المعروض لعدم وجوده كذا لا يكون حالا ايضا اذ الحال والعارض لا بد وان يكون قائما بالمعروض والمحل فلا بد من وجوده واما ثانيا فلان المحمول لا يلزم ان يكون ذا وجود بل يكفي فيه صحة انتزاعه عن الموضوع كيف ولزوم ثبوت المحمول اما ان يكون في ظرف الاتصاف او في ظرف ما والاول بط اذ لا يلزم في الاتصافات الخارجية مثل الاضافات ونحوها ثبوت المحمول في الخارج والثاني ايضا بط اذ وجود المحمول في ظرف آخر لغو في الاتصاف ضرورة ان اتصاف زيد بالعمى في الخارج لا دخل فيه لوجود العمى في ذهن عمرو الثالث ان قوله والمعروض الخ في غاية السخافة اذ الاتحاد بينهما بالعرض بمعنى ان الموجود امر واحد وينسب اليه امر آخر باعتبار علاقة ما معه كما تقرر في محله الرابع ان ما توهم ان الصورة والحالة كلتاهما حالتان في النفس وحلول الشيئين في ثالث يستلزم الحمل بينهما في غاية السخافة اذ يلزم على هذا ان يصح حمل الحالة على سائر صفات النفس الخامس ان قوله حمل المتعجب على الضاحك لحلولهما في ثالث باطل اذ المتعجب غير محمول على مفهوم الضاحك بل على افراده والحال مع المتعجب في ثالث انما هو مفهوم الضاحك كما لا يخفى السادس انه سينكشف ان شاء الله تعالى ان حلول الصورة والحالة في محل واحد ليس كليا فلا مجال لان يجعل حلولهما في ثالث مناط الحمل وبهذا استبان ان الاشكال القائل بان الحالة محمولة على الصورة عند المص كما يدل عليه قوله خلطا رابطيا اتحاديا فلا يخلو اما ان تكون محمولة عليها مواطاة فيلزم حمل المبادي على ما هو ليس ذاتيا لها ولا هو من افرادها اذ الصورة ليست بفرد للحالة ولا ذاتية لها او تكون محمولة عليها بالاشتقاق فيلزم كون الصورة عالمة لا يندفع بما ذكره هذا الشارح اصلا وبان ايضا ان حمل كلام المص على ان الحالة صفة انضمامية الى النفس بعيد غاية البعد ومع ذلك تجويز صحة الحمل بين الحالة والصورة سفسطة محضة لا ينبغي ان يلتفت اليها وقال بعض الاعلام ان الحالة الادراكية قد خالطت بوجودها الانطباعي بالصورة خلطا رابطيا اتحاديا كخلط الكاتب بالانسان وتلك منتزعة عن الصورة متحدة معها في الوجود وقائمة بالذهن فان احد المتحدين اذا قام بالذهن وجب قيام المتحد الآخر بالضرورة فان قلت كيف يكون العلم كيفا قلت كونها انتزاعية لا ينافي الكيفية كالكيفيات التي في الكليات وهذا الكلام مما يقضي به العجب فانه بعد تسليم كون الحالة منتزعة عن الصورة لا معنى لكونها قائمة بالذهن الا بالعرض فلا مناص عن لزوم كون الصورة عالمة اذ الاتحاد بين الحالة والصورة ليس اتحادا بالذات بل اتحادا بالعرض فلا محالة تكون الحالة منتزعة عن الصورة فتكون قائمة بها قياما انتزاعيا فيلزم كون الصورة عالمة ثم ان كون العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة امرا انتزاعيا باطل اذ الانتزاعي

لا تحقق له الا بمنشائه فلا يكون الامر الانتزاعي مبدء الانكشاف الا بمعنى ان منشاء انتزاعه منشاء للانكشاف فيكون منشاء
الانكشاف حقيقة منشاء انتزاعه فان كانت هي الصورة يلزم كون الصورة علما حقيقة وان كانت صفة اخرى يجري
الكلام فيها حتى ينتهي الى الامر الانضمامي وظني ان كلام المص منتحل عما قال صاحب الافق المبين في بعض كتبه
ان التصور والتصديق نوعان مختلفان من التمثل الذهني وحالتان ادراكيتان للنفس العاقلة تتباينان بالحقيقة
النوعية والعلم الذي هو عين المعلوم بمعنى الصورة العلمية فان الصورة الحاصلة بالانطباع بما هي هي في جوهر ذاته
هي المعلوم بالذات وبما هي منطبعة في جوهر العاقل العلم بمعنى الصورة العلمية وانما العلم الحق نفس وجودها الانطباعي
المتعلق بها ويعبر عنه بالحالة الادراكية للنفس انتهى وعلى هذا يكون العلم عبارة عن الوجود الانطباعي للصورة المعبر
عنه بالحالة الادراكية وظاهر ان الوجود الانطباعي لها معنى انتزاعي وافراد المعنى الانتزاعي لا سيما الوجود تكون
متفقة بالنوع كما تقرر فيلزم اتحاد التصور والتصديق نوعا كما لا يخفى واعلم ان شارح التجريد ايضا ذهب الى ان
العلم حالة مغايرة للصورة وسماها كيفية نفسانية حيث قال ابعد ما فرق بين الحصول في الذهن والقيام به
بان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان
به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه انما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه
به لا حصوله فيه وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها
في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان ههنا امرين احدهما موجود في الذهن
وهو معلوم كلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهرية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما
موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان
الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي و
جوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات
النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في
الخارج الذي هو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي
هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فيقوم
بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية
وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم هذا

علی

كلامه وقال في الحاشية المنهية لا يقال مدار اندفاع الاشكال على اثبات هذه الكيفية النفسانية ولا دخل فيه للفرق بين القيام والحصول لانا نقول اذا لم يفرق بين القيام والحصول كان الاشكال الوارد وهو ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ماهو قيامًا غير مندفع اذ ليس ههنا على هذا التقدير الا مفهوم الحيوان الذي هو حاصل في الذهن وهذه الكيفية النفسانية التي هي العلم ايضًا حاصلة في الذهن وكلاهما موجودان في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج ماهو اما اذا فرق بين الحصول والقيام نقول هذه الكيفية النفسانية ليست حاصلةً في الذهن حتى يكون موجودة في الذهن بل قائمة بالذهن وموجودة في الخارج واورد عليه المحقق الدواني تارة بان وجود الامر الثاني في الخارج ممنوع نعم اتصاف النفس به في الخارج مسلم ولا يلزم منه وجوده فيه كما تقرر واجاب عنه معاصره بانه لو كان النفس في الخارج متصفا بالامر المعدوم فيه لزم وجود النسبة في الخارج بدون طرفيها وهو ممتنع اذ النسبة حيث تكون فرع لطرفيها وثبوت شئ لآخر كما انه فرع للمثبت له كذلك فرع للثابت ومنشاء الاشتباه انه يصدق عليها انها عالمة في الخارج فحسب القائل ان مناط ذلك قيام العلم بها واتصافها به فيه ولما لم يكن للعلم وجود خارجي حكم بان الاتصاف في الخارج بدون الصفة فيه وليس كذلك لما مر من ان مناط صدق المشتق على شئ اتحادهما في نفس الامر لا قيام مبدء الاشتقاق به فمناط صدق العالم على النفس اتحادهما فيه لا قيام العلم بها فيه واجاب عنه المحقق بما لا يرجع محصله الى طائل ولعل الحق ما افاد بعض الاكابر قدہ انه ان كان المراد بالاتصاف الخارجي الاتصاف بوجه يترتب عليه آثاره الخارجية فهو تسليم لكون الامر الثاني موجودًا في الخارج ضرورة ان خارجية الاتصاف بدون خارجية الوصف بهذا المعنى غير معقول وان اراد ان اتصافها به ليس منوطًا بوجود الموصوف في الذهن فيرد عليه ان اتصاف النفس بالعلم اتصاف خارجي بالمعنى المتعارف ضرورة ان آثار العلم يترتب عليه وليس الوجود الخارجي الا ما يترتب عليه آثاره وتارة بان هذا القائم بالذهن ان كان مغائرًا للامر المعلوم بالمهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه فيها عاد الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم انتفائه عنه قطعا والاشكال الثاني ايضا ضرورة ان ما هو متحد مع الجوهر في المهية لا يكون كيفا بالحقيقة فان قيل القائل بالشبح لا يقول بحصول المهية نفسها في الذهن الا على طريق المجاز ونحن نقول به حقيقة كما هو مقتضى البرهان فافترقا قلنا فلا بد من اثبات امر مغائر بالمهية للامر المعلوم دونه فرط القتاد وهذا الايراد ليس بشئ لا لما قال معاصره انا لا نسلم ان القائم بالذهن ان كان مغائرًا للامر المعلوم

بالمهیۃ کان ذلک بعینہ قولا بالشبح والمثال فان حصول ماہیۃ الشیٔ فی الذہن اعم من ان یبقی فیہ علی ما کان او ینقلب فیہ الی ماہیۃ اخری حتی کان شئ واحد بحیث اذا وجد فی الخارج کان ماہیۃ واذا وجد فی الذہن صار ماہیۃ اخری لتقدم الموجود علی المہیۃ فی نفس الامر بخلاف الشبح فانہ لیس ذلک الشیٔ بل مثالہ حتی لو فرض وجود ذلک الشیٔ فی الذہن لم یکن عین الشبح ولو فرض وجود الشبح فی الخارج لم یکن بعینہ فافترقا ویعلم من ہذا ان الامر الحاصل فی الذہن المغائر للمعلوم بالمہیۃ ہو نفس ہذا المعلوم فانہ فی الخارج ماہیۃ وفی الذہن ماہیۃ اخری فلا یحتاج الی اثبات وجود امر آخر مغائر للمعلوم فی الذہن وذلک لما عرفت فیما سبق ان انقلاب المہیۃ غیر معقول بل المعقول من الانقلابات ان ینقلب المادۃ من صورۃ الی اخری او المعروض من صفۃ الی صفۃ اخری کما حققہ المحقق الدوانی فی حواشیہ الجدیدۃ علی شرح التجرید بان شارح التجرید لیس قائلاً بتبدل المہیۃ باختلاف الوجود فلا یصح ما ذکر توجیہا لکلامہ بل لما افید ان ہذا القائم مغائر للمعلوم بالمہیۃ ولیس شبحا لہ فان شبح الشیٔ ہو مثالہ المحاکی ایاہ کالصورۃ المنطبعۃ فی المرآۃ بالقیاس الی ذی الصورۃ ولیست ہذہ الصفۃ کذلک بل ہی صفۃ نفسانیۃ کالشجاعۃ وغیرہا الا انہا ذات تعلق بالمعلوم والقائلون بالشبح والمثال ایضا لابد لہم من ان یقولوا ان العلم ہی الحالۃ المغائرۃ للاشباح والاشباح انما ہی متعلقاتہا ولیس کل امر مغائر للمعلوم شبحا لہ والسر فیہ انا قد علمناک فیما سبق ان القائلین بالشبح والمثال صرحوا بان العلم من مقولۃ الکیف وشبح کل شئ لا یلزم ان یکون کیفا فتذکر واعترض معاصر المحقق الدوانی علی شارح التجرید بان ما ذکرہ بالحقیقۃ جمع بین حصول المہیۃ وشبحہا معًا فی الذہن مع انہ قال معترضا علی المحقق الدوانی حیث اعترض علی شارح التجرید بان ہذا القائم بالذہن ان کان مغائرا للامر المعلوم بالمہیۃ کما یدل علیہ ظاہر کلامہ فہو بعینہ القول بالشبح والمثال بانا لا نسلم ان القائم بالذہن ان کان مغائرا للامر المعلوم بالمہیۃ کان ذلک بعینہ قولاً بالشبح والمثال لکن الشبح ہو کل ویذم وقد سلم بعض الاعلام فی کونہ جمعا بین المذہبین وقال لا شک فی کونہ جمعًا بین المذہبین لکن لا قباحۃ فیہ عند دلالۃ الدلیل وفیہ انہ مبنی علی زعمہ ان المراد بالشبح الحالۃ الادراکیۃ المغائرۃ للصورۃ وقد عرفت ان الامر لیس کذلک وقال بعض المدققین فی حواشیہ علی شرح المواقف وغیرہ معترضا علی شارح التجرید ان الامر القائم بالذہن ان کان نفس المعلوم یعود الاشکال وان کان غیرہ یلزم ان لا یکون العلم مبدء الانکشاف والشیٔ اذا حصل بنفسہ انکشف ولا حاجۃ الی ان یحصل ما تغایرہ وقال الشارح فی توضیح ہذا الایراد فی حواشیہ علی حواشی شرح المواقف ان الصورۃ الحاصلۃ من الشیٔ کافیۃ لانکشافہ بان یقوم ہی بالذہن بعد الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ بشہادت الحدس الصائب کما ہو عند الجمہور او باختلاط

الحالة الادراكية كما هو عند المحشي فلا حاجة الى حدوث امر مغائر مبائن لها ذاتا و وجودًا فيجب ان تكون تلك
الصورة علمًا قائمًا بالذهن وعرضًا له لانها ح يكون من صفات النفس فلو فرض حصول ذلك المبائن ايضًا يلزم
حصول الشئ بشبحه بعد حصول الشئ بنفسه على وجه يترتب عليه الانكشاف والا لم يكن تلك المبائن علمًا فيلزم
انكشافه بعلتين مستقلتين ولا يرد مثله على تحقيق المحشي كما يتوهم لان مبدء الانكشاف هي الصورة المخلوطة بالحالة
الادراكية التي هي علم حقيقةً بخلاف قول المجيب القائل بقيام امر مبائن للصورة بالذهن هذا كلامه ولا يخفى
على من له ادنى مسكة ان هذا الكلام في غاية الوهن والسخافة اما اولا فلان كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
في الذهن غير مسلم عند العلامة القوشجي بل العلم عنده كيفية مغائرة للصورة فلا معنى للايراد عليه بان الصورة
كافية في الانكشاف فلا حاجة الى الامر المبائن لها واما ثانيا فلان قوله او باختلاط الحالة الادراكية معها صريح في
ان منشاء الانكشاف حقيقة عند بعض المدققين هي الصورة الحاصلة لكن بعد اختلاطها بالحالة الادراكية و هذا
مناف لما صرح ذلك البعض في كتبه الحواشي الرسالة القطبية وغيرها فانه قال في تلك الحواشي بعد ما قال ان
العلم عبارة عن الحالة الادراكية المحمولة على الصورة حملًا عرضيًا فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في الذهن وهو ليس
الا من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه وما وجد في الذهن عرض لانه موجود في الذهن الذي هو الموضوع
وتابع للموجود الخارجي لانه متحد معه في الماهية النوعية فهو ان كان كيفا فذلك ايضًا كيف وان كان جوهرًا فذلك
ايضًا جوهر و هكذا واطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق
الضاحك على الانسان فالعارض ليس الا عرضًا ومن مقولة الكيف والمعروض ليس الا عرضًا وتابعًا للموجود
الخارجي انتهى و هكذا صرح في مواضع اخرى من كتبه ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان هذا الكلام نص على ان العلم
حقيقة هي الحالة الادراكية المغائرة للصورة غاية الامر انها عرضية للصورة و ليست الصورة منشاء للانكشاف
عنده اصلا على ان الاشكال الذي قصد اندفاعه باختراع القول بكون العلم عبارة عن الحالة الادراكية وهو
اندراج شئ واحد تحت مقولتين بالذات لا يندفع على تقدير كون الصورة الحاصلة في الذهن علمًا و منشاءً
للانكشاف فما ذكره الشارح في تلك الحاشية توجيه للقول بما لا يرضى به قائله و هذا ظاهر غاية الظهور ولكن من
لم يجعل الله له نورا فما له من نور واعلم ان بعض الاعلام ايضًا قد ذهب الى كون العلم حالة مغائرة للصورة
وسماها حالة انجلائية وقال ما يقتضي به النظر الفكري ان العلم صفة مغائرة للمعلوم قائمة بالذهن قياما خارجيا
كما يقوم الشجاعة وغيرها من الاوصاف العينية كما يقول اصحاب الشبح ونقل عن مشائخنا الماتريدية ان العلم

حالة انجلائية وبرہا عدان العلم الذی ینکشف به الاشیاء للنفس لیس عینا لہا والالما جہل شیئا فہی صفة زائدة
ولیست صفة انتزاعیة والا فلا بد لہا من مصداق فہو مناط الانکشاف وہو العلم ویلغو ہذہ الصفة الانتزاعیة
فہو امر موجود ولیس امرا منفصلا والالما اتصفت النفس به بل ہی صفة منضمة الی النفس وتلک الصفة لیست الامرا
واحدا مشترکا بین الصفات التی ہی مبادی الانکشاف ولیس قولہا کقول العین علی معانیہا المختلفة والالما
صح تقسیمہا الی التصور والتصدیق تقسیم الجنس الی الانواع ولا الی الاجناس من التخیل والتوہم والتعقل الخ
ابداء ہذا الاحتمال مثل ابداء احتمال ان السواد لیس حقیقة واحدة مشترکة بین السوادات فیرتفع الامان عن
البدیہیات فاذن ہذہ الصفة حقیقة واحدة مشترکة بین افرادہا فہی لیست عینا للمعلوم لان المعلومات متکثرة
متخالفة بالحقیقة فہی کیفیة مغایرة للمعلوم بہا یکون مبدء الانکشاف ہو الشبح ثم المعلوم قد یکون معدوما ومن
الظاہر البین ان الیس بشیٔ لا یکون متمیزا البتة فاذن لا بد من نحو ثبوت سوی الثبوت الخارجی ثم ہذا النحو من الثبوت لیس قائما بالذہن بل ہہنا
عالم آخر فیہا المعلومات کلہا ثابتة بنحو لا یترتب علیہا الآثار الخارجیة لہا تعلق بہذا الشبح فینکشف حین العدم ایضا
ہذا کلامه وفیه نظر من وجہین الاول انک قد عرفت غیر مرة ان شبح کل شیٔ مغایر لشبح شیٔ آخر حقیقة وماہیة و
اما الحالة الادراکیة التی عبر عنہا بالحالة الانجلائیة فہی حقیقة واحدة وان کانت متعلقاتہا مختلفة وبالجملة التغایر
بین الحالتین المتعلقتین بشیئین تغایر شخصی باعتبار تغایر متعلقیہا والتغایر بین شبحی الشیئین تغایر حقیقی وقد عرفت
ایضا انه لا یمکن القول بکون العلم عبارة عن الشبح والمثال کما لا یمکن القول بکون العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة المتحدة مع ذی الصورة الثانی ان کون المعدوم الخارجی ثابتا فی عالم آخر ان کان معناہ
ان المعدوم الخارجی ثابت فی عالم آخر فی محل غیر مدرک فہو محال لا محصل له اصلا وان کان معناہ انه ثابت لا فی
محل فہو اصرح بطلانا وان کان معناہ انه ثابت فی محل مدرک فلم لا یکون ثابتا فی اذہاننا علی ان القول بان
عالما من الصور قائمة فی عالم آخر من غیر تعلق لنا به سفسطة ظاہرة وان کان المراد به معنی آخر فلیصور حتی ینظر فیه
ولعل التحقیق ان العلم صفة نفسانیة منضمة الی العالم کالشجاعة والسخاوة وغیرہما اذ لو کان صفة انتزاعیة
لم تکن منشأ للانکشاف لا بمعنی ان منشأ انتزاعہا منشأ للانکشاف والمنشأ لا یخلو اما ان یکون ہی الصورة
الحاصلة فی الذہن فیلزم ان یکون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فی الذہن وقد سبق بطلانه او یکون
صفة انضمامیة اخری فیکون العلم عبارة عن تلک الصفة الانضمامیة ثم ان تلک الصفة مغایرة للصورة تغایرا
ذاتیا ولیست عبارة عن الشبح الحاصل فی الذہن لما عرفت انه لیس حقیقة واحدة بخلاف العلم فانه حقیقة واحدة

وان كانت متعلقاتها مختلفة والمعلوم هي الصورة الحاصلة في الذهن لا الصورة الحاصلة فيه بعد اعتبارها من
حيث هي هي مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية اذ لا وجود للصورة بهذا الاعتبار الا في لحاظ الذهن
فعلى تقدير كون الصورة الماخوذة بهذا الاعتبار متعلق العلم يلزم انتفاء العلم اذا لم تلاحظ الصورة بخصوص تلك
الملاحظة وبطلانه لا يخفى على من له فهم سليم والكلام وان افضى الى التطويل لكنه لا يخلو عن الافادة والتحصيل
قوله تدبر فيه قال في الحاشية اشارة الى انه ساقط بادنى تامل اذ الاحتمال العقلي يكفي للمجيب الموجه
لكلامهم وان لم يوجد التصريح منهم كما يشعر اليه قول المص ثم بعد التفتيش آه يعني انهم وان لم يصرحوا القول
بالحالة الادراكية العارضة للصورة العلمية لكن من تفتيش احكامهم يظهر لمن له طبيعة ذكية وقريحة نقادة فانهم
معترفون بان العلم حقيقة واحدة محصلة من مقولة الكيف والصور العلمية حقائق مختلفة مندرجة تحت الاجناس
المختلفة وايضا للعلم لوازم مختصة به مشتركة بين جزئياته عندهم ككونه منشاء الانكشاف وغيره من آثار العلم فلا بد
ان يكون ملزومها امرا مشتركا بين الصور العلمية تصورية كانت او تصديقية وليس ههنا ذاتي مشترك بينها فهو
امر خارج عرضي لها وهي الحالة الادراكية اذ لا نعني بها الا امرا عرضيا للصور يترتب عليه الانكشاف وبالجملة
الاحتمال كاف للمجيب الموجه لكلامهم وان لم يثبت جزما انتهت وفيه نظر من وجوه الاول انه لا يخفى على
من له ادنى مسكة ان المص لم يرد التفصي من قبل هؤلاء القائلين بكون العلم عبارة عن الصورة المتحدة مع
ذي الصورة مع القول بكون العلم كيفا اذ ليس في كلامهم اثر من كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المغايرة
للصورة بل مقصوده احقاق الحق بحيث يرتفع المحاذير الواردة في هذا المقام فظهر ان ما توهمه الشارح من ان
ما قال المص توجيه لكلامهم ليس بشيء الثاني ان قوله كما يشعر اليه آه سخيف جدا اذ ليس معناه انه يظهر من تفتيش
كلامهم ان العلم حقيقة عبارة عن الحالة الادراكية كما توهمه الشارح بل معناه انه يظهر بعد التفتيش عن
النفس وكذا ما قال شارح التجريد من كون العلم كيفية نفسانية مغايرة للصورة وعدم قيام الصورة بالذهن
ليس توجيها لكلام القوم كما فهمه المحقق الدواني واعترض عليه بانهم قد صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن
وصرحوا بعرضيتها ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجدت وصرحوا بانه لا منافاة بين كون الشيء
جوهرا وعرضا بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع لا ما يكون اذا وجد في الخارج كان كذلك فما ذكره
لا يصلح توجيها لكلامهم لان ما ذكره شارح التجريد ليس توجيها لكلامهم بل هو احقاق الحق من عند نفسه كما هو الظاهر
من سياق كلامه ولا يخفى ذلك على من طالع شرح التجريد وما قال بعض الاعلام في بعض حواشيه انه يظهر

من سياق كلام العلامة القوشجي انه مجيب من قبلهم وح انما يتم لو ظفر بتصريح او اشارة منهم ولعله وجد لانه بحر العلم
فعجيب جداً الثالث ان ما ذكره من كون العلم حقيقة واحدة محصلة وكون الصور العلمية حقائق مختلفة مندرجة
تحت الاجناس المختلفة مسلم لكنه انما يدل على بطلان مذهبهم كما عرفت فيما سبق لا على انهم بالصورة الحالة الادراكية
المغايرة للصورة الرابع ان ما قال واليه آه انما يتم لو ثبت ان امراً واحداً لا يلزم حقائق متخالفة غير مشتركة في ذاتي
وما ثبت هو ان مفهوماً واحداً منتزعاً عن نفس حقيقتين بلا زيادة معنى عليهما لا يمكن ان ينتزع عنهما من غير اشتراكهما
في ذاتي فلابد من اثبات ان لوازم العلم كك قال الاستاذ العلامة ابي فلو استلزم اشتراك الانكشاف
بين العلوم الخاصة اشتراك حقيقة واحدة بينها لاستلزم اليه اشتراك الانكشاف بين العلم الحصولي والحضوري
وبين علم الواجب وعلم المجردات اشتراك حقيقة واحدة بينهما وهذا صريح البطلان الخامس ان كون الحالة عرضية
للصورة مع بطلانه في نفسه كما مر منا انطباقه على عبارة المصنف لا يخلو عن التكلف كما سيأتي بيانه انشاء الله
تعالى السادس ان قوله وبالجملة آه سخيف جداً اذ المصنف لم يبين كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية على
سبيل الاحتمال بل اتخذه مذهبا وبين ما هو الحق عنده في هذا الباب واقتصر على تحقيقه كما يدل عليه قوله على ما تفرقت
به وليس غرضه توجيه كلامهم اصلا والعجب ان الشارح سيصرح في بعض الحواشي الآتية بان المصنف مرجع
بين مذهبي المتكلمين والحكماء فكيف ساغ له ههنا ان قال وبالجملة الاحتمال آه وهل هذا الا تهافت فانظر الى
الشارح كيف يتخبط في مقاله ولا يبالي اين يذهب وما قيل عند تصور زيد مثلاً يحصل كيفية فعند تصور عمرو اما ان
يحصل تلك الكيفية بعينها او ان يحصل كيفية اخرى على الاول يلزم ان يكون العلم بزيد عين العلم بعمرو وذلك
بط وعلى الثاني فالمغايرة بينهما بالحقيقة والماهية او بحسب الهوية الشخصية مع اتحاد الحقيقة على الاول المفرعين
المقر ولم تكن بينهما حقيقة مشتركة وعلى الثاني نقول تلك الكيفية عرض قائم بالذهن والاعراض انما تتشخص
وتشخصها لهويتها بالمحل كما هو المشهور فيلزم ان لا يتفاوت بحسب الهويات ايضاً ففساده ظاهر على من له ادنى
مسكة لانك قد عرفت في اوائل الكتاب ان الصفة القائمة بالنفس كلية سواء كانت بسيطة او مركبة وسواء كان
تركيبها من اشياء تجتمع في الخارج في اكثر من شخص واحد او لا تجتمع الا في شخص واحد فهي غير مانعة عن الشركة
لنفسها وان فرض منعها عن الشركة فلمانع آخر وبالجملة لا يكون المتحقق في النفس جزئياً وان تخصص بالف
تخصيص فانه لا يمنع عن الاشتراك بين كثيرين انما الجزئي ما هو الحاصل في القوة الجسمانية فتامل فيه
ويمكن الجواب من قبلهم آه هذا الجواب لا يصح من قبلهم اصلا لانهم قد صرحوا بكون التصديق علماً ومتحداً مع المعلوم

والاعتراض مبني على مسامحاتهم ولا هو صحيح في نفسه كما عرفت فيما سبق مفصلا قوله ولو سلم آه قال في الحاشية اي كون الاذعان والتصديق علما اي مما يترتب عليه الانكشاف فالاتحاد مخصوص بالعلم التصوري اي الصورة الحاصلة التي هي منشاء الانكشاف دون العلم التصديقي اي الاذعان وحاصل الاعتراض انهم قسموا العلم بمعنى الصورة العلمية الى التصور والتصديق والتزمتم الجواب من قبلهم فبعد تسليم كون مقسمها الصورة العلمية لامساغ لهذا الجواب وحاصل جوابنا انهم التزموا المسامحة في التقسيم اما بجعل الصورة مايعم لواحقها او بجعل التصديق بمعنى المصدق به فبعد المسامحة لااشكال في التخصيص في مسئلة الاتحاد اذ بناء التسليم هي المسامحة فتفكر انتهت لايخفى ان هذا الجواب انما يتوجه لو قرر الاشكال بانا اذا تصورنا المصدق به يلزم اتحاد التصور والتصديق واما لو قرر بانا اذا تصورنا التصديق يلزم اتحادهما فلا توجه له اصلا ومع ذلك لايصح هذا الجواب من قبلهم وغاية مايقال في الجواب عن اعتراض المصـ ان عدم اتحاد التصديق مع النسبة او القضية بديهي وهو محل تامل بعد فتامل قال المصـ خلطا رابطيا آه قال بعض ناظري كلام المصـ في شرحه اي خلطا موجبا للارتباط والاتحاد في الجملة وان لم يخالطها خلط الصفة بالموصوف والا لزم ان تكون الصورة عالمة وفيه ان الاتحاد بينهما لايخلو اما ان يكون اتحادا بالذات او بالعرض والاول منتف بالضرورة وعلى الثاني هو خلط الصفة بالموصوف ضرورة انه مصحح لحمل احدهما على الآخر اما بالمواطاة او بالاشتقاق والاول منتف بالضرورة اذ المبادي لاتحمل مواطاة على غير افرادها وذاتياتها فتعين الثاني وهو يستلزم كون الصورة عالمة كما لايخفى وما قيل اراد بالخلط الرابطي الاتحادي الحمل والاتحاد في الوجود كما في الجنس والفصل ففيه انه على هذا تكون الحالة الادراكية فصلا لنوع مركب منها ومن الصورة فلا تكون لونا ومع هذا لاتكون من مقولة الكيف وايضا يلزم تالف حقيقة محصلة من حقيقتين متباينتين وبالجملة مفاسد هذا القول اجلى من ان تخفى قال المصـ كالحالة الذوقية بالمذوقات آه قال بعض الشراح هذا اشارة الى جواب اشكال دقيق وهو ان صور الجزئيات المادية مرتسمة في الحواس كما هو المقرر عندهم والحالة الادراكية قائمة بالنفس كما هو المثبت عندهم ايضا فكيف الاختلاط بينهما ولم يحصل ما قلنا ان الحالة والصورة قائمتان بالذهن قيام عرضين بمحل واحد وهو المصحح للحمل وجوابه انا لانسلم ان صور الجزئيات انما تحصل في الحواس بل تحصل في النفس كما صورنا من قبل من حصول الخاصة المختصة للجزئي المادي في النفس او امر مماثل له فيها وكلام المصـ ههنا مبني على التحقيق دون المقرر عندهم وعلى تقدير التسليم يجوز ان تكون تلك الحالة ايضا في الحواس كما قيل ان مدرك الجزئيات هي الحواس والحق ان

الادراک التصدیقی للنفس واختلاط الحالة الادراکیة بالصورة کاختلاط الاذعان بالقضیة الشخصیة فان الاذعان للنفس بالضرورة والقضیة الشخصیة لیست بموجودة فیها الامتناع جزئها فیها او کاختلاط الالتفات الجزئیات وتحقیقنا الذی ذکرنا انما هو فی صور الکلیات ولم یصرح المص بالحمل بالمواطاة بین الحالة والصورة وقوله انما صارت علما معناه انما صارت علما بمعنی الصورة العلمیة لا بمعنی الحالة الادراکیة فان لفظ العلم یدل علی معان کثیرة وانما یرد الاشکال علی من قال بالحمل بالمواطاة الحقیقی فان المجازی لا ینکره زید ابی واستاذی ثم بان ما اجاب به اولا لیس بصحیح عند القوم ولا عند المص لانه سیصرح بحصول الجزئیات العینیة باعیانها فی الذهن علی انا نسوق الکلام فی العلم الابصاری فانا نعلم بداهة انه متعلق بالصورة المادیة وهی اما الصورة الخارجیة من دون انطباعها فی الحاسة کما هو مذهب الشیخ المقتول والریاضیین او الصورة المنطبعة فی الجلیدیة کما هو رای الطبعیین وعلی التقدیرین لا مساغ للقول باتحاد الحالة مع الصورة اذ الحالة قائمة بالنفس لا محالة ولا لحلولهما فی ثالث وما اجاب به ثانیا فهو ظاهر الفساد ضرورة ان المدرک فینا واحد وقد اعترف هذا القائل بفساده حیث قال والحق آه وهو وان کان حقا لکن ذلک التعلق لیس عبارة عن مخالطة الحالة لوجود الصورة خلطا رابطیا اتحادیا کما یزعمه المص حیث صرح بالاتحاد فالاشکال غیر مندفع عن کلامه وتقیید لفظ الحمل بالمواطاة یدل علی تجویزه الحمل الاشتقاقی مع انه غیر متصور بین الحالة والصور المحسوسة لانتفاء الاتحاد ولانتفاء حلول احدهما فی الاخری وانتفاء حلولهما فی محل واحد واطلاق الصورة العلمیة علی الصورة لا یدل علی حمل الحالة علیها بالاشتقاق اذ لیس معنی کونها علمیة الا ان العلم متعلق بها وهی معلومة لانها ذات علم ولفظ العلم اذ یطلق علیها انما یراد به المعلوم ولیس لصور الکلیات مع الحالة المتعلقة بها خصوصیة وعلاقة خاصة لا توجد فی الجزئیات بالقیاس الی الحالة المتعلقة بها وکون الحالة و صور الکلیات حالتین فی محل واحد لیس علاقة خاصة بینهما اذ تلک العلاقة متحققة بین الکلیات وبین سائر صفات النفس کالشجاعة والسخاوة مثلا ولیس بینهما علاقة اصلا هذا کلامه الشریف ولا یخفی دقته ومتانته

قوله اذا علم المتعلم آه قال فی الحاشیة یعنی اذا علم المعلم الذی هو المبدء الفیاض للمتعلم اوجد فیه صفة العلم فذلک الاثر الحاصل من التعلیم هو العلم الذی یعبر عنه بدانش وهو نور فی العالم یعبر عنه بالحالة الادراکیة فکان هذا القول من المتکلمین القائلین بان العلم صفة ذات اضافة یعبر عنها بدانش فی الفارسیة لکنهم لم یقولوا بحصول صورة المعلوم فی العقل والمص جمع بین المذهبین حیث قال ان الحالة الادراکیة مخلوطة

مخلوطة بالصورة الكلية انتهت الاولى ان يقال ان المص اخذ جزءا من مذهب المتكلمين وشطرا من مذهب الحكماء فركب مذهبه من اجزاء المذهبين وجعله مذهبا على حدة والظاهر انه استفاد انه اخذ هذا المذهب مما قال صاحب الافق المبين في بعض كتبه من كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المنتزعة عن الصورة ولم يتعمق في انه على شفا حفرة من السخافة كما علمناك من قبل ثم ان ما ذكره الشارح ههنا مناف لما قال في بعض الحواشي السابقة ان المص موجه لكلامهم بابداء الاحتمال وهو كاف للموجه لكن وقوع امثال هذا التهافت من الشارح ليس ببعيد وقوله في الحاشية ان الحالة الادراكية آه اشارة الى ان اتحاد الحالة مع الصورة لا يصح الا في الكليات واما صور المحسوسات مطلقا فهي موجودة في الحواس والحالة مطلقا سواء كانت متعلقة بالامور الكلية او الجزئية موجودة في النفس فلا يتصور اتحادهما في الوجود وعلى هذا يكون ما ذكره المص من تمثيل غير صحيح وغاية التوجيه ما قيل ان قوله كالحالة الذوقية بالمذوقات فصارت صورة ذوقية تمثيل لاتحاد الحالة ومخالطتها مع الصورة والمعنى كالحالة الذوقية التي هي ادراك المذوقات تتحد وتخالط بالمذوقات اي الاشياء التي يتعلق به الذوق فيصير تلك الاشياء صورة ذوقية اي صورة مخلوطة بالكيفية الذوقية التي هي حالة ادراكية وكذلك سائر الحالات الادراكية كالتعقل والاذعان مثلا وغيرهما يخالط الاشياء التي هي متعلقات تلك الحالات فيصير تلك الحالات صورا منسوبة اليها فيقال صورة عقلية وصورة اذعانية الى غير ذلك فالصورة مطلقا انما صارت علما اي صورة علمية لمخالطة الحالة الادراكية مطلقا والامر في توجيه لفظ والصورة الذوقية ورجوع الضمير في قوله صارت الى المذوقات سهل قوله ونوعان متباينان آه لا ريب ان الادراك من حيث هو ادراك هو المنقسم للتصور والتصديق واقسامهما فاما ان يكون هذه الاقسام انواعا متخالفة بالحقائق او اصنافا متفقة الحقائق على الثاني يكون الادراك تمام ماهيتها وعلى الاول اما ان يكون الادراك المطلق جنسا لها او عرضا عاما لا كونها اصنافا فباطل قطعا اذ لبعضها آثار تقتضيها الطبيعة مضادة لآثار تقتضيها الطبيعة الآخر والشئ الواحد لا يكون مبدءا للآثار متضادة فهي انواع متخالفة قطعا لكن هذا لا يصح على ما ذهب اليه المص من كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المتحدة مع الصورة لانها على هذا التقدير يكون امرا انتزاعيا موجودا بوجود الصورة وقد تقرر عند المتاخرين ان الانتزاعي لا فرد له سوى الحصة وليس له حقيقة اخرى فلا بد ان تكون الحالة ايضا تمام حقيقة افرادها التي هي حصصها فيلزم ان تكون افرادها متفقة بالحقيقة فكيف يكون التصور والتصديق اللذان هما فرداه مختلفين نوعا وبهذا ظهر ان ما قال بعض المدققين القائل بان العلم

هي الحالة الادراكية المحمولة على الصورة حملا عرضيا كحمل الكاتب على الانسان آن التصور والتصديق مختلفان بالنوع
لان اقسام التصديق من الظني وغيره مختلفة بالنوع لما تقرر في موضعه ان الاشد مخالف للاضعف بالنوع
فالتصور والتصديق اولى بذلك ليس بشئ لانه مصرح بل مصر في كتبه على ان الانتزاعيات لا فرد لها سوى
الحصص المتفقة بالنوع وظاهر انه على تقدير كون الحالة الادراكية عرضية للصورة كما هو مذهبه لا سبيل الى القول
بكونها صفة انضمامية الى النفس مغايرة للصورة وجودا كما عرفت فلا محالة تكون منتزعة عن الصورة فيلزم
ما الزم واما كون الادراك المطلق عرضا عاما فانه باطل والا لم يكن قيام العلم والظن بالنفس من حيث هما علم و
ظن مبدءا للانكشاف شئ عليها ولا يخفى بطلانه فانا نحكم بالعالمية بمجرد النظر الى قيام طبيعة العلم مع قطع النظر عن
عوارضه ولوازمه فظهر ان الادراك ماخوذ في مرتبة ذاتهما لانه محمول عليهما حملا عرضيا فتامل **قوله** وعليه بناء قوله
تفردت آه قال في الحاشية اعلم ان قولنا على ما تفردت مبني على امور ثلثة الاول القول بالحالة الادراكية الثاني
ان الشك والاذعان نوعان من الادراك والثالث ان التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب التعلق بنسبة
واحدة في زمان كالنوم واليقظة بل لا يبعد ان يكون مناط التفرد هو الامر الثالث لان الامر الاول قد ذهب اليه
بعض المحققين والثاني ايضا يفهم من عبارات بعض المتاخرين انتهت اورد عليه بعض الاعلام قده بان القول
بعدم الاجتماع غير صحيح فان النسبة قد تتصور ثم يتعلق بها التصديق ضرورة واما قوله كتفاوت النوم واليقظة
فان وجه الشبه فيه نفس تباين الحقيقة لا التنافي فالاولى الاقتصار على مجموع الامرين هذا كلامه انت تعلم ان
ما افاد من عدم صحة القول بعدم الاجتماع في غاية التحقيق اذ التخيل تصور متعلق بما تعلق به التصديق ويجتمع
معه قطعا واما الامران الآخران اعني القول بالحالة الادراكية وكون الشك والاذعان نوعين فليس مما تفرد به
المصنف بل العلامة القوشجي مع القول بكون العلم كيفية نفسانية مغايرة للصورة قائل بكون الشك والاذعان
نوعين من الادراك وما قال بعض ناظري كلام المصنف في وجه التفرد ان العلامة القوشجي لم يقل بقيام الصورة
وان قال بقيام الحالة والمصنف قائل بقيامها لئلا يورد بانه لا فرق بين القيام والحصول بحسب الذهن
وبعض المدققين يحمل الحالة على الصورة والمصنف لم يقل بها لئلا يرد ما يرد عليه في غاية الوهن والسخافة لما
افيد ان الخلاف في قيام الصورة بالذهن وعدم قيامها به خلاف على حياله لا تعلق له بالقول بالحالة الادراكية
والمصنف ايضا قائل بحمل الحالة على الصورة لقوله باتحادهما وجودا وهو مستلزم للحمل بينهما وقال الاستاذ العلامة
ابي قده الوجه في وجه التفرد ان يقال ان القول بالحالة المنقسمة الى التصور والتصديق المتباينين نوعا مع

القول بجزئيها مخالطة بالتصور وخلطاً رابطياً اتحادياً مما تفرد به المصنف فان العلامة القوشجي لا يذهب الى اتحادها
مع الصورة وجوداً وبعض المدققين لا يذهب الى انقسامها الى التصور والتصديق المتباينين نوعاً بل يقول
انه من لواحق الادراك والمليون لا يقولون لوجود الصورة راساً فضلاً عن اتحادهما وجوداً هذا كلامه الشريف وهذا
الكلام وان كان فى غاية المتانة لكن قد عرفت فيما سبق ان المصنف ليس بذى عذر بهذا الكلام لاحد اين بجده بل
انتحل هذا المذهب كما قال صاحب الافق المبين فى بعض كتبه ونسبه الى نفسه فافهم قوله هذا ظاهر بالنظر الى
الشك والاذعان آه قال فى الحاشية لو تاملنا فى عبارة الكتاب يظهر منها ان الحالة التصورية مطلقاً لا تجامع
الحالة الاذعانية المتعمد لبقية لان الحالتين كليهما علمان يترتب عليهما الانكشاف فالنسبة التامة الجزئية قبل
تعلق الاذعان بها مشكوكة كانت او غيرها تنكشف بالحالة التصورية واذا تعلق بها الاذعان تنكشف ايضاً
الذان الاذعان مبدء الانكشاف على وجه الاقرار والتسليم بخلاف الحالة التصورية فهما لا يجتمعان بحسب التعلق
بامر واحد فى زمان واحد اذ عند حصول الاذعان تزول الحالة التصورية شكاً كان او وهماً لامتناع اجتماع العلتين
على امر واحد هذا ما يظهر بتعمق النظر فى عبارته انتهت لا يخفى ان ما ظهر للشارح بتعمق النظر فى عبارته فى غاية السخافة
اذ زوال الشك والوهم عند حصول الاذعان وان كان مسلماً لكن زوال الحالة التصورية مطلقاً عند حصول
الاذعان كما يدل عليه قوله مقصود ان الحالة الادراكية التصورية مطلقاً آه غير مسلم بل غير صحيح فان النسبة
التامة الجزئية حين تعلق الاذعان بها معلومة بنحوين من العلم الاول التخييل والثانى التصديق كما عرفت
غير مرة مع ان الشارح قد اقر فيما سبق بان التصور قد يكون مجتمعاً مع التصديق فى التعلق بشئ واحد كما فى القضية
المقبولة وقد اشار اليه ههنا ايضاً بقوله الا فالادراك التصورى آه ثم فى هذا الكلام اعتراف بتعلق التصديق بالنسبة
التامة الجزئية ولينظر الناظر الى هذا التهافت والتخبط واعلم ان بعض المحصلين من نظاره كلام المصنف قال الحق
ان التصديق وكذا اخواته من الشك والظن وغيرهما عارضة للذهن لا للمصدق به لانها كيفيات نفسانية
قائمة بالاذهان ليست عارضة لمتعلقاتها لا كعروض الاعراض لمحالها ولا كعروض العرضيات لمعروضاتها و
التصور حقيقة عارضة للذهن وصادقة على الحاصل فيه فالتصور والتصديق كلاهما قائمان بالذهن الاول
بقيام مصداقه الذى هو عرضى له والثانى بقيام نفسه وليس بينهما علاقة العروض بل مجرد المقارنة فى الذهن
وزليفه ابى واستاذى قده بان ما ذكره من حال التصديق واخواته حق لا ريب فيه الا ان حال التصور ايضاً
ذلك بعينه لان التصور لما كان عارضاً للذهن كان قائماً به فلا يمكن صدقه على الحاصل فيه لانه لو صدق عليه

كان عارضًا له ايضًا فاما ان يكون عروضه لهما بالذات وهو باطل اذ عروض شئ واحد لشيئين يستلزم ان يكون
له قيامان ووجودان وهو صريح البطلان او يكون عروضه للحاصل في الذهن بالذات وللذهن بالعرض
فلا يكون الذهن متصفا به فان العروض بالعرض لا يستلزم الاتصاف الا ترى ان السرعة وان كانت
عارضة للجسم بواسطة الحركة لكنه غير متصف بها بل المتصف بها هي الحركة فيكون المتصف بالتصور هو الحاصل في
الذهن وهو صريح البطلان او يكون عارضا للذهن بالذات وللحاصل فيه بالعرض وهو ظاهر البطلان فان
الذهن ليس متحدا مع الحاصل ولا قائما به حتى يكون ما يعرضه بالذات عارضا للحاصل فيه بالعرض وقد عرفت
سابقا ان حلول شيئين في ثالث لا يستلزم التصادق بينهما وما توهم ان التصور قائم بالذهن لقيام مصداقه
هو عنده الصورة الحاصلة في الذهن ليس له معنى لانه ليس قائما بالذهن على هذا التقدير بل هو قائم بما هو قائم
بالذهن والفرق بين القائم بالشئ والقائم بالقائم بالشئ ظاهر على انه لو سلم ان القائم بالقائم بالشئ قائم
بذلك الشئ فلا يخفى ان من الصور ما ليس قائما بالمدرك بل بالآلة والتصور قائم بها بالذات فليس قيامه بالمدرك
لقيام مصداقه كما زعم ثم لا يظهر ان هذا القائل على اى مذهب بنى هذا الكلام فان كان بناءه على ما ذهب اليه
فقد عرفت ان التصور والتصديق سيان في ان لهما بالصور الذهنية تعلقا وقوعيا ولا قيام ولا عروض لشئ
منهما بها وان كان بناءه على مذهب المص فهما كلاهما متحدان مع الصور وجودا وهو مصحح للعروض الا ان يقال
انه يرى التصور حالة ادراكية متحدة مع الصورة وجودا والتصديق والشك وغيرها من لواحق الادراك فهو
بناء فاسد على فاسد **قوله** فاذا تصور كنه التصديق آه قال في الحاشية حاصله ان كنه التصديق لا يتعلق به الا
العلم التصوري لان حصول صورة الاذعان ليس من باب العلم التصديقي ولا يلزم اتحاد التصور الذي
هو الحالة الادراكية مع كنه التصديق بالذات فاندفع الاشكال على تقدير تعلق التصور بكنه التصديق ايضا كما
اشرنا اليه سابقا ولما لم يحمل على كنه التصديق الحاصل في الذهن علم تصديقي بالحمل الشائع لم يمتنع تعلق التصور
به كما توهمه المص فتامل انتهت يعني انا اذا تصورنا كنه التصديق فالتصديق انما يحمل عليه بالحمل الاولي لانه عينه
لا بالحمل الشائع المتعارف لعدم تعلق التصديق به انما تعلق به التصور لكونه من المفردات واما التصور فهو غير
محمول عليه بالحمل الاولي لانه ليس عينه وانما يكون عينه لو كان التصور عبارة عن الصورة الحاصلة بل التصور
متعلق به مثل تعلقه بغيره من الاشياء فهو تصديق متصور ولا قباحة فيه ثم انه قد سبق ان مراد المص بقوله كتفاوت
النوم واليقظة نفس تباين حقيقتيهما اى التصور والتصديق لا عدم اجتماعهما مطلقا كما فهمه الشارح فنسبة التوهم

اليه توہم **قوله** وانما للصورة سبيل المعلومية آه ہذا ماخوذ عما قال فی القبسات ان الحالة الادراكية للنفس العاقلة ہی المنقسم فی تقسيم العلم الی التصور والتصديق ومتعلق تلک الحالة ہی الصورة العلمية الانطباعية فالصورة العلمية المنطبعة علم بالنسبة الی سنخ جوہر حقيقة المعلوم ومعلوم بالقياس الی العلم المتعلق بہا اعنی بہا الحالة الادراكية المختلفة فی صورتی العلم التصوری والتصديقی بالنوع فاذن الصورة الذہنية المرتسمة فی الذہن نفسہا علم ومعلوم باعتبارين واياہا نعنی حيث نقول العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فی النفس وہی واحدة فی العلم الاجمالی متكثرة فی العلم التفصيلی فاما المعلوم بحسب جوہر المعلوم الذی ہو ذو الصورة فغير مختلف فی صورتی الاجمال والتفصيل اصلا والمعلوم بالذات المنكشف بالقصد الاول ہو الصورة الذہنية والمعلوم بالعرض المنكشف بالقصد الثانی ہو الشیء العينی الخارجی ہذا كلامه والحاصل ان العلم حقيقة عبارة عن الحالة الادراكية وہی متعلقة اولا وبالذات بالصورة العلمية الذہنية وثانيا وبالعرض بذی الصورة فالمنكشف اولًا وبالذات ہی الصورة وثانيا وبالعرض ہو ذو الصورة فالحالة الادراكية بالقياس الی الصورة اذ ليس بحصول الصورة علم حضوری وبالقياس الی ذی الصورة علم حصولی فمعلوم الحضوری وہی الصورة معلوم بالذات ومعلوم الحصولی وہو ذو الصورة معلوم بالعرض فذو الصورة معلوم بالتبع بالقياس الی الحالة الادراكية لكونہا متعلقة اولا وبالذات بالصورة وثانيا وبالعرض بذی الصورة فظہر ان معلوم الصورة معلوم بالتبع ومعلوم الحالة معلوم بالذات وہذا توجيہ قول من قال ان العلم الحصولی ليس بعلم حقيقی لكون معلومه معلوما بالتبع اذ مراده ان معلوم الحضوری منكشف بذاته لا بتوسط الصورة بخلاف معلوم الحصولی فان المنكشف فيه اولا وبالذات ہی الصورة والمعلوم اعنی ذا الصورة انما ينكشف بواسطة الصورة فہو معلوم بالتبع وہذا ہو المعنی بكون الحضوری علما حقيقيا وعدم كون الحصولی علما كک فلا يرد ان معلوم الحضوری كما انه معلوم بالذات كک معلوم الحصولی ايضا معلوم بالذات اذ ليس معلوم الحصولی الشیء الخارجی بل معلومه ہو الشیء من حيث ہو ہو وجه عدم الورود ظاہر **قوله** لتحقق ميزان العاقلية آه قد سبق ان ميزان العاقلية عندہم مجموع امرين كون الشیء قائما بالذات لا بالمحل واحترز به عن الاعراض مطلقا وكونه مجردا بذاته عن المادة وغواشيہا وبہذا احترز عن الماديات وعما يجرد بعمل عامل واستدل علی كون كل مجرد غير قائم بغيره عاقلا بانه اذا كان مجردا يمكن ان يكون معقولا لان المانع من كون الشیء معقولا انما ہی المادة وعلائقہا واذا كان معقولا وقائما بذاته لم يمتنع ان يقارنه الصور العقلية فكان عاقلا لتلک الصور العقلية بالامكان لان معنی

التعقل هو حصول الصور العقلية للمجرد القائم بنفسه وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم كونه متعقلاً بالقوة القريبة من الفعل وهو يتضمن تعقله لذاته والحاصل ان كل معقول اذا كان قائماً بالذات امكن ان يكون عاقلاً لغيره لان كل معقول بالنظر الى نفس ماهيته يمكن ان يقارن معقولاً آخر فان كان ذلك المعقول موجوداً في الخارج قائماً بذاته فاما ان يكون مادياً او مجرداً على الاول يستحيل ان تقارنه معقول ضرورة ان المادة مانعة عن التعقل فاما لم يمكن ان يكون معقولاً لم يمكن ان يكون عاقلاً وعلى الثاني لا مانع من ان يقارنه معقول آخر والمعقول الآخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الآخر مقارنته للصورة العقلية ولا معنى للتعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلاً واورد عليه بوجوه منها ان قولهم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولاً ليس بصحيح لان حقيقة البارى تعالى وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر واجيب بان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولاً ثابت في محله وكون ذات البارى تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الى القوى البشرية لا يقتضى امتناع تعقلها في انفسها ومنها ان القول بان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره غير مسلم لجواز ان يكون من المجردات ما لا يصح تعقل شئ آخر مع تعقلها واجيب بان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجراها من الامور العامة ولذا حكم بعضهم بان التصور لا يتعرى عن تصديق والحكم بشئ على شئ يقتضى مقارنتهما في الذهن وتصورهما معاً فاذن كما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره ومنها انه يجوز ان لا يصح المقارنة في الخارج بل يجوز ان يكون مشروطة بكونها في الذهن لا يقال لو كانت صحة المقارنة متوقفة على حصول المجرد في الذهن لزم تاخر صحة الشئ عن وجوده لانا نقول المقارنة يطلق على معان مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين مع الآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقى الجواهر ليست كذلك بل حالها بالعكس وذلك واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التى هى مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذى هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على نوع آخر وعلى تقدير ان لا يكون احدهما متوقفاً على الآخر لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذى لا يتصور تعقل المجرد الا به واجاب عنه المحقق الطوسى بان صحة نوع من المقارنة كافية في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة من حيث الماهية المشتركة من دون شرط وكلما صح على الطبيعة صح على الفرد فصحة المقارنة المطلقة بين المجرد وسائر المعقولات يستلزم صحة المقارنة الخارجية بينهما ومنها انا

سلمنا ان انواع المقارنة متساوية في المهية لكن لا يلزم من صحة حكم ما على مهية عند كونها في الذهن صحة عليها
في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الانسان الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف
الذهني واجاب عنه المحقق الطوسي بان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو مهية الانسان غير
اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة
المتعقلة للانسان والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق
عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم
على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث مهية والحق
ان امكان الفرد وان استلزم امكان الطبيعة وامكانها يستلزم امكان جميع الافراد لكن بشرط كون
المهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة الى افرادها فان ربما كانت الصورة الموجودة في
الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم لكونها حالة في الذهن مثلا فيجوز ان يكون المقارنة من هذا
القبيل وايضا كما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالكلية والنوعية والاشتراك لا يتعدى الى الخارجي منها بل
يجوز ان يكون مطلق المقارنة طبيعة جنسية مبهمة ولا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة الا
ترى ان مقارنة الصور الجسمانية مع الصورة المجردة غير صحيحة فافهم وميزان المعقولية كما علمت سابقا كون
الشي المجرد حاضرا عند الذات المجردة فكلما هو مجرد عن المادة وغواشيها وحاضر عند الذات المجردة فهو معقول
قال الشيخ في الٰهيات الشفاء كون الشي معقولا هو ان يكون مهية المجردة عند شيء وهذا اعم من كونها عند شيء
مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم من الكون عند شيء مغاير وما قال الامام الرازي في المباحث المشرقية
ان هذا هو محل الاشكال بعينه فان الخصم يقول الكون عند الشي حالة اضافية وهي لا تعقل الا بين الشيئين ارأيت
ان قائلا لو قال المحركية اعم من المحركية للغير فيلزم كون الشي محركا لذاته وكذا الموجدية اعم من الموجدية للغير
فيلزم كون الشيء موجدا لذاته هل يقبل منه ذلك وهل يحكم بصحة قوله فان كان ذلك باطلا فكذا ههنا قلنا اوجب ما
قيل ان صحة كون الشيء عاقلا لذاته وبطلان كون الشيء محركا لذاته لم يوجب هذا ولا ذاك بمجرد تلك الاعمية
بل ببيان وبرهان آخر وليس غرض الشيخ من قوله كون الشي معقولا اعم من كونه معقولا لغيره ان بمجرد هذه
الاعمية ثبت كون الشيء معقولا لذاته والا يلزم كون الجماد معقولا لذاته اذا ثبت كونه معقولا الشيء كيف والاعم
ليس مستلزما للاخص فصحة كون الشيء حيوان لا يقتضي كونه انسانا نعم لا ينافي كون الشيء حيوانا كونه انسانا بل

غرض الشيخ دفع توهم المنافاة وازالته ما ربما يتوهم احدان مفهوم عاقلية الشي تقتضي ان يكون المعقول غير العاقل كما هو شان المتضائفين وينافي كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على ان كون بعض المتضائفين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس المضاف والاضافة لان نفس المضاف لا يقتضي الا مغايرة في المفهوم مع مضائفه لا في الوجود بل المغايرة في بعض المتضائفات انما اقتضاها امر خارج عن المفهوم وعرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الاضافة كالمحرك فان مفهومه لا يزيد على كون الشي مبدأ لتغير شي على التدريج من غير ان يعرف عن نفس هذا المفهوم ان ذلك الشي غير المتحرك او عينه وكذا الموجد والفاعل وان علمنا ان المحرك والموجد والفاعل لابد وان يكون مغايرا للمتحرك والموجد والمفعول في الوجود والهوية ولا يكفي فيها المغايرة في المفهوم فقط بخلاف كون الشي مدركا لذاته فان هناك تغايرا بين المفهومين مع الاتحاد في الوجود والهوية وبالجملة الاتحاد بين العاقل والمعقول في الهوية المجردة قد عرفت بالبرهان لا بمجرد ان معقولية الشي اعم من معقولية الغير وكذا المعاندة بين كون الشي علة ومعلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة والمعلول فافهم **قوله** لان الشي اذا كان منغمسا آه قد عرفت ان العلم عبارة عن حصول شي لشي فما لا يكون قائما بذاته يكون حاصلا لغيره وما لا يكون حاصلا لنفسه اي حاضرا عند نفسه لا يمكن ان يكون شي آخر حاصلا له وحاضرا عنده فلا يجوز ان يكون شي من الصور والاعراض عاقلا لان كل واحد منها ليس قائما بذاته ومرادهم من القايم بذاته ان يكون موجودا بالفعل في حد ذاته ووجود المادة في حد ذاتها ليس بالفعل بل بالقوة فان فعلية المادة انما هي بالصورة المقيمة لها لا بذاتها وقد سبق هذا المعنى مفصلا فلا يرد ما قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق لو كفى في كون الشي شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى والبرازخ لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ هي ليست هيأة لغيرها بل هيئات لها وهي مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا تغيب عن نفسها ان عني بالغيبة بعدها عن نفسها وان عني بعدم الغيبة الشعور فلم يرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة بل عدم الغيبة تجوز وكناية عن الشعور على هذا التقدير وكان عند المشائيين كون الشي مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه والمادة كما قالوا تخصيصها انما يحصل بالهيئات فهب ان الهيئات منعتها المادة فالمادة ما الذي منعها واعترفوا بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيئات التي سموها صورا والصور اذا حصلت فينا ادركناها وليست الهيولى في نفسها الا شيئا مطلقا او جوهرا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا ولا شي اتم بساطة من الهيولى سيما ان جوهريتها هو سلب الموضوع كما اعترفوا فلم ما ادركت ذاتها عند هذا التجرد عن الحوامل والاجزاء ولم ما ادركت الصور التي

فيها هذا كلامه وجه عدم الورود ان الهيولى عند القائلين بها عبارة عن محض القوة والاستعداد ومن ثمه قال
الشيخ ان جوهريتها جوهرية القوة وفعليتها فعلية الاستعداد والتجرد الذي يعتبر في كون الشئ عاقلا هو تجرد الوجود
لا تجرد المفهوم والا يلزم ان يكون كل مفهوم كلي اذا اعتبر من حيث هو هو عاقلا لذاته واما بساطة الهيولى فهو من
قبيل بساطة معنى جنسي ومناط العاقلية ليس هذا النحو من البساطة بل مناطه هو بساطة الوجود لا بساطة المعنى
والمفهوم فافهم ولا تزل **قوله** ولا معلولا لها آه قد عرفت فيما مران المشائية لا يقولون بكون نفس حضور المعلول
للعلة كافيا في العلم بل لا بد عندهم في العلم بالشئ من احد الامرين اما الاتحاد وبان يكون حصول المعلوم عند العالم
حصولا حكميا لا حقيقيا كحصول ذات المجرد لنفس ذاته اذ معناه كون ذات المجرد غير فاقدة لذاتها وهذا العلم عندهم
علم حضوري واما القيام بان يكون حصول المعلوم لصورته وماهية لا بنفس حقيقته العينية لمجرد قائم بذاته وهو المسمى
عندهم بالعلم الحصولي فهم متفقون على ان مجرد حضور المعلول للعلة غير كاف في الانكشاف لكن الشيخ المقتول
قد ذهب الى كون هذا النحو من الحصول كافيا في الانكشاف وقد تبعه المحقق الطوسي وكثير من المتاخرين ومنهم
الشارح المحقق والتقليد وقد سبق تفصيله بما لا مزيد عليه فتذكر **قوله** والمفارقات كالنفوس آه قال في
الحاشية لان علومها ارتسامية فافتقرت في ارتسام صورة ما غير ذواتها الى اعلام المعلم الحق تعالى الا انها غير
متعلقة بالمادة اصلا فعلمها ليس بعد العدم والحجاب كما هو للنفوس الناطقة الانسانية في مرتبة العقل الهيولاني
وتحقيق المقام ان النفس الناطقة في مرتبة العقل الهيولاني خالية عن المعقولات كلها ومستعدة لها ثم يحصل
لها بعد حصول صور المحسوسات واستنباط الكليات ملكة الانتقال الى النظريات ومنشاء ذلك تعلقها بالمادة
وانفعالاتها المتجددة بخلاف المفارقات بل النفوس المجردة للفلكيات فانها لم تزل عالمة بالمعقولات باضافة
الجاعل الحق ومناط تجردها تجردا تاما عن انفعالاتها المتجددة فلها صلاحية ذاتية كاملة للاستفاضة من الجواد
الحق المطلق فالمعقولات كلها مرتسمة فيها من غير كسب وفكر جديد فعلم النفس يكون بديهيا ونظريا وعلوم المبادي
العالية لا تكون نظرية فالمفارقات كالنفوس في انها مفتقرة فيما هو غير ذواتها وصفاتها الى المبدء الفياض
العلام فعلمها كذلك لغير الحصولي وتفترقان فيما ذكرنا باعتبار التعلق بالانفعالات المتجددة وعدم التعلق بها
فتفكر فانه يحتاج الى تدقيق النظر انتهت انت تعلم ان العقول العالية لما كانت ممكنة ومحتاجة الى الجاعل
الحق بنفس ذواتها فكما انها محتاجة في ارتسام صورة ما غير ذواتها وصفاتها الى اعلام المبدء الحق تعالى
كذلك هي محتاجة في علومها بذواتها وصفاتها ايضا الى المبدء الحق تعالى اذ افتقارها في ذواتها وصفاتها الى المبدء

الحق جل مجده بعينه افتقارها اليه تعالى فى علومها بذواتها وصفاتها فالقول بانها فى علومها بذواتها وصفاتها غير
مفتقرة الى المبدء الفياض المعلم كما يظهر من قوله فالمفارقات كالنفوس آه غير موجه مع انه مناف لقوله فانها
لم يزل عالمة آه كما لا يخفى وايضا لا يلزم من افتقارها فيما هو غير ذواتها وصفاتها الى المبدء الفياض المعلم كون
علومها بما هو غير ذواتها وصفاتها حصولية اذ العلم الحصولى ما يكون بحصول الصور ويجوز ان يكون علومها
بذواتها موجبا للعلم معلولاتها من غير حصول صورها فى ذواتها بل بمجرد حضورها عندها والقول بان الشئ انما
يكون حاضرا عند العلة الجاعلة لا عند غيرها من العلل قول بلا دليل بل كلام المحقق الطوسى فى شرح الاشارات
دال على خلافه كما سبق منا نقله وايضا قوله بل النفوس المجردة للفلكيات آه فى غاية السخافة اذ نفوس الافلاك
متعلقة بالمادة وانفعالاتها المتجددة كما هو المقرر عندهم فيلزم ان لا تكون عالمة بالمعقولات بالعلم الازلى واستدلوا
فى اثبات كون علومها ارتسامية بما قالوا ان للنفس بالقياس الى معقولاتها ثلث احوال ادراك وذهول و
نسيان فالادراك عبارة عن حصول الصورة فى النفس والذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة
لكن بحيث يمكن ملاحظتها من غير تجشم كسب جديد والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن المدركة بحيث
لا يمكن ملاحظتها الا مع تجشم كسب جديد فههنا شئ غير النفس مرتسم فيه الصورة المذكورة وليس جسما ولا جسمانيا و
لا نفسا لان النفس من حيث هى نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة وايضا النفس فى
المعقولات بالقوة فى بعض الاوقات ولنا ان نلاحظ الصور المعقولة فى اى وقت نشاء فلو كانت خزانة الصور
هى النفس لم يكن كذلك فاذن ههنا موجود يرتسم فيه المعقولات بالفعل وهو العقل الفعال فهو عندهم علة فاعلية
لحصول صور المعقولات فى النفس والنفس هى العلة القابلة بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال والسبب الموجب
لهذه الملكة فى النفس هو استعدادها لقبول الصور وعلة هذا الاتصال قد يكون قوة بعيدة وهى العقل الهيولانى
وقد تكون متوسطة وهى العقل بالملكة وقد تكون تامة وهى المسماة بالعقل بالفعل هذا هو المطابق لاصولهم
فارتسام الصور فى المبادى العالية بالنحو الذى ذكرنا متفق عليه لكنهم اختلفوا فى ان علومها بل يكون تصورا وتصديقيا
ام لا فذهب البعض الى الثانى كما عرفت فيما سبق وذهب المحقق الدوانى الى الاول وقال ان شان العقل
الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط على سبيل التصور دون التصديق
لبراءته عن الشرور والاسواء التى هى من توابع المادة وقد علمت فيما مر انه الحق الحقيق بالقبول وما قال صاحب
القبسات معترضا عليه ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشئ متحققا فى حد نفسه لا بتعمل واعتمال من العقل

سواء كان فی لوح الذہن ام فی متن الخارج والصوادق مرتسمة فی العقل الفعال بما ہی متحققة فی حد انفسہا والكواذب بسوء استعداد النفس وہو خزانة لذینک الاعتبارین ولا محذور اصلا فاما قول بعض متطنة المقلدین من اتباع الیونانیین ان شان العقل العقل الفعال فی اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصدیق ومع الكواذب الحفظ فقط دون التصدیق ای الحفظ علی سبیل التصور دون الاذعان لبرائتہ عن الشرور والاسواء التی ہی عن توابع المادة فلیس علی سنن التحصیل الیس من المقرر فی مقرہ ان التصور والتصدیق انما ہما نوعا العلم الانطباعی المتجدد فی الفطرة الثانیة فاما العلوم الحضوریة کعلم النفس بذاتہا المجردة والعلوم الانطباعیة الغیر المتجددة کعلوم العقول الفعالة التی ہی من لوازم ذواتہا الغیر المنسلخة عنہا بحسب الوجود العینی فی الفطرة الاولی فغیر داخلة فی المقسم انتہی فلا یخفی سخافتہ لانہ قد اعترف بانطباع العقود الصوادق والكواذب فی العقول العالیة فان کانت النسبة العقدیة المرتسمة فیہا متصفة بالصدق والکذب فتکون المبادی العالیة مصدقة ومکذبة لہا فیکون علومہا تصورات وتصدیقات وان لم تکن متصفة بالصدق والکذب بل تکون متعالیة عنہما کما یظہر من کلامہ فی الافق المبین وسیجیٔ ان شاء اللہ تعالی نقل کلامہ فی موضع یلیق بہ فہو باطل قطعا اذ بعد الاعتراف بکون الصوادق والکواذب مرتسمة فی العقل الفعال لا سبیل الی انکار الاتصاف صوادق العقود المرتسمة فی العقل الفعال بالصدق اذ الصدق عبارة عن مطابقة النسبة الحاکیة لما علیہ الامر فی نفسہ وقد اقر ہو نفسہ بان الصوادق مرتسمة فی العقل الفعال بما ہی متحققة فی حدود انفسہا ولعلک تتفطن بما ذکرنا ان ما قال تلمیذہ فی الاسفار ان التصور والتصدیق انما ہما نوعان من العلم الانطباعی الحادث فی الفطرة الثانیة فاما علوم المبادی العالیة وعلم الحق الاول جل ذکرہ فلیس شیٔ منہا تصورا ولا تصدیقا لیس بشیٔ مع انہ یرد علیہ ما افادہ بعض الاعلام ان ہذا القول مع کونہ باطلا فی نفسہ لان علم الباری تعالی مطابق لما المعلوم علیہ فی نفسہ والا لزم الجہل وہو عالم بانہ مطابق وہو التصدیق کفر صریح لان اللہ تعالی عن نفسہ بانہ علیم والعلم فی اللغة التصدیق المطابق الثابت الجازم وفی الاحادیث الصحیحة ان اللہ صدقک یا زید نعم التصور والتصدیق فی شان الباری تعالی لیس مثل التصور والتصدیق فینا فان التصور والتصدیق فینا صفتان زائدتان قائمتان بنا واما فی الباری تعالی فنفس ذاتہ تصدیق للصوادق کما ان ذاتہ تصور للمفردات فان التصدیق امر یکون مبدء الانکشاف الثبوت الواقعی بحیث لا یحتمل النقیض وہو فینا کیفیة یعبر عنہا بالفارسیة بگرویدن واما فیہ تعالی فنفس ذاتہ مبدء لہذا النحو من الانکشاف وہذا الکلام فی غایة التحقیق والمتانة ثم العجب من الشارح انہ مع انہماکہ فی تقلید صاحب الافق المبین کیف ذہب الی ان علوم العقول العالیة تکون بدیہیة

ايضاً فضلاً عن كونها تصورات وتصديقات والدهريات بالاعاجيب **قوله** واما سبحانه تعالى آه هذا الكلام حق لكن
لا مدخل له في بيان مارامه الشارح اصلاً كما لا يخفى على من له فهم سليم فايراده ههنا مما لا طائل تحته هذا على تقدير ان لا يكون
وجود كل شيء عين الواجب سبحانه واما على مذهب الشارح حيث اختار ان كل شيء عين الواجب سبحانه فيكون علم الممكن
عبارة عن وجود الواجب سبحانه كما لا يخفى **قوله** فاستقرائي آه استقرار رائه على هذا المذهب العجيب عجيب اذ كون
العلم عبارة عن نفس وجود العالم ان صح فانما يصح في العلم الحضوري واما في العلم الحصولي فلا يصح اصلاً بل لا بد
وان يكون العلم الحصولي زائداً على ذات العالم والا يلزم بطلان مرتبة العقل الهيولاني التي اعترف به في الحاشية
المنقولة سابقاً فيلزم ان يكون النفس عالماً بكل شيء من بدو الفطرة وهذا باطل باعترافه ايضاً لكن الشارح لا يبالي بمثال
هذا التهافت وايضاً يلزم على هذا انقسام ذات العالم الى التصور والتصديق ضرورة ان العلم الحصولي ينقسم اليهما
وايضاً العلم الحصولي الحادث يتصف بالبداهة والنظرية فيلزم ان يكون العالم ايضاً متصفاً بهما والتفوه بامثال
هذه المزخرفات لا يتاتى ممن له اختلال في حواسه وزيفه الاستاذ العلامة ابقاه بان العلم لو كان عبارة عن
وجود العالم فاما ان يكون عبارة عن وجوده المصدري او عن منشاء انتزاعه والاول باطل لان العلم سواء اريد به
المعنى المصدري المعبر عنه بدانستن او اريد به المعنى الحقيقي ليس عين الوجود المصدري اما الاول فلان المعنى
المصدري لا يصدق على معنى مصدري آخر ما لم يكن احدهما ذاتياً للآخر ولا خفاء في ان مفهوم العلم بالمعنى
المصدري مباين لمفهوم الوجود المصدري فلا تصادق بينهما اصلاً فضلاً عن العينية واما الثاني فلان العلم
الحقيقي ليس بانتزاعي والوجود المصدري انتزاعي والثاني ايضاً باطل والا لزم ما ذكرنا آنفاً كما لا يخفى وايضاً
يلزم على هذا اتحاد التصور والتصديق بحسب الحقيقة وبالجملة مفاسد هذا الراي اجلى من ان يخفى واكثر من ان
تحصى **قوله** ووجود الشيء المعلوم شرط آه انت تعلم ان هذا الشرط اما ان يجعل غير العالم عالماً فلا يكون العلم
عبارة عن نفس وجود العالم كما توهمه واما ان يجعل نفس وجود العالم الذي هو حقيقة العلم عالماً فيلزم المجعولية
الذاتية والقياس على الحكم الذي هو التصديق على مذهب الحكماء فانه مشروط بالتصورات الثلث كما توهم قياس
مع الفارق فان وجود الحكم موقوف على التصورات الثلث بخلاف وجود العالم فانه غير موقوف على وجود المعلوم
بل هو متحقق قبله كما في مرتبة العقل الهيولاني مثلاً وبالجملة ما اختاره الشارح ان تم فانما يتم في العلم الحضوري ولا يتم
في العلم الحصولي اصلاً فتامل ولا تخبط خبط عشواء **قال** المص وليس الكل من كل منهما آه قيل هذا التقسيم فاسد
لان مورد القسمة علم وكل علم اما ضروري او نظري اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما ذكر من تقسيم العلم الى

الضروري والنظري فان كان ضروريا لم يشمل النظري وان كان نظريا لم يشمل الضروري فلا يكون مورد القسمة شاملا للقسمين واجيب عنه اولا بانا لا نسلم انهما ينتجان شيئا فان الحكم في الكبرى الكلية على جزئيات العلم ومورد القسمة مفهوم العلم فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط اذ معنى قولنا كل علم اما ضروري او نظري ان كل فرد من افراده متصف باحد هذين الوصفين على سبيل الانفصال الحقيقي فلا يندرج في هذه الكلية مورد القسمة لانه مفهوم العلم لا شئ من افراده فلا انتاج فان قيل الصغرى موجبة فعلية والكبرى كلية فكيف لا ينتجان في الشكل الاول مع حصول الشرائط يقال هذه الشرائط كافية اذا كانت تلك المقدمات من القضايا المتعارفة اعني ما يكون المحمول فيها صادقا على الموضوع صدق الكلي على جزئياته والصغرى ههنا ليست منها لان محمولها عين موضوعها ولا اختلاف بينهما الا بالاعتبار والعبارة كذا قرر السيد المحقق قده في حواشي شرح المطالع واورد عليه بانه ان اراد ان محمولها عين مفهوم موضوعها فمم ضرورة ان مفهوم العلم غير مفهوم مورد القسمة وان اراد ان محمولها عين افراد موضوعها الذي هو العلم كما ان المحمولات في سائر المحصورات عين افراد موضوعاتها فمم لكن هذا لا يقتضي ان يخرج القضية عن التعارف واجيب بان الاظهران يجعل ما حكم فيها على مفهوم عام هو مورد القسمة بالتعيين كما في اخوك زيد وهذا ايضا ليس من القضايا المتعارفة في العلوم بل مما يذكر في المحاورات ورد بان عموم مورد القسمة غير مسلم لان المراد بالقسمة ههنا هذه القسمة المخصوصة ومورده باسما ولمفهوم العلم سلمنا انه اعم من مفهوم العلم لكن ح يكون من قبيل حمل الخاص على العام بلا سور فتكون قضية مهملة في قوة الجزئية وهي من القضايا المتعارفة واجاب عنه المحقق الدواني بانه يمكن حمل العموم في كلام القائل على العموم بحسب المفهوم ومورد القسمة المخصوصة اعم من طبيعة العلم بحسب المفهوم وان كان مساويا له في الواقع وليس كل مهملة من القضايا المتعارفة فان قولك الانسان زيد مهملة وليست متعارفة كما لا يخفى وثانيا بانا سلمنا انهما ينتجان ولكن لا نسلم انه لو كان مورد القسمة ضروريا لم يشمل النظري وانما يكون كك لو لم يكن ضروريا في بعض الصور نظريا في بعضها والسر فيه ان طبيعة الاعم يمكن لها بالنظر الى نفسها ان يتصف بصفات متضادة متقابلة بل يجب لها ذلك بالنظر الى تحققها في افراد متعددة متصفة بامور متنافية فاذا حصل جزئي من جزئيات العلم بلا نظر كانت طبيعة العلم حاصلة في ضمنه بلا نظر اليه واذا حصل جزئي منها بنظر كان حصول طبيعة العلم في ضمنه موقوفا على ذلك النظر فطبيعة العلم موصوفة بالضرورية في ضمن افرادها الضرورية وبالنظرية في ضمن افرادها المتصفة بها كذا قال السيد المحقق قده في حواشي شرح المطالع **قوله** ثم ان المشهور آه اعلم انهم قالوا ان البداهة والنظرية من شان العلم الحصولي الحادث

والعلم القديم والحضوري لا يتصفان بالبديهة والنظرية اما عدم اتصافهما بالنظرية فظاهر واما عدم اتصافهما
بالبديهة فلان البديهة والنظرية متقابلتان تقابلاً اصطلاحياً كما لا يخفى وقد تقرر عندهم ان التقابل منحصر في اربعة
اقسام الايجاب والسلب التضائف والتضاد والعدم والملكة وليس بينهما تقابل الايجاب والسلب لان الموجبة
اليقينية ليست ببديهية ولا نظرية وكذا كنه الباري تعالى ليس بديهيا ولا نظريا ولا تقابل التضائف ضرورة انه
يمكن تعقل كل منهما بدون الآخر فيكون التقابل بينهما اما بالتضاد او بالعدم والملكة ومن شرط التضاد توارد
كل من المتقابلين على موضوع الآخر ومن شرط العدم والملكة ورود الوجودي على محل العدمي بمعنى ان يكون
محل العدمي صالحاً للاتصاف بالوجودي والحضوري والقديم اذا لم يتصفا بالنظرية فلا يمكن اتصافهما بالبديهة
ضرورة ان الاتصاف بالبديهة يستلزم الاتصاف بالنظرية اما على تقدير كونهما ضدين فلان الاتصاف
باحد الضدين مشروط باتصافه بالضد الآخر واما على تقدير كونهما عدماً وملكة فلان المتصف بالعدمي اعني البديهة
بحسب اتصافه بالملكة اعني النظرية واذا لم يصلح للاتصاف بالملكة لم يصلح للاتصاف بالعدم ايضاً والحاصل
ان اتصافهما بالبديهة مستلزم لاتصافهما بالنظرية واذ انتفى اللازم انتفى الملزوم واورد ههنا اولا بانه يجوز ان
لا يكون مطلق العلم جنساً بل يحتمل ان يكون عرضاً عاماً وانت قد عرفت فيما سبق ما هو الحق في هذا الباب فتذكر
وثانيا انه ما يجب في التقابل بين العدم والملكة صلوح موضوع العدم للاتصاف بالملكة اعم من ان يكون
الموضوع بشخصه صالحاً او بنوعه او بجنسه قريبا كان او بعيداً واذا كان كذلك فالكيفية وان لم يتصف بهما
الحضوري والقديم بشخصه لكن جنسه هو مطلق العلم صالح للاتصاف بالنظرية وهذا القدر من الصلوح كاف
للاتصاف بهما واجاب عنه بعض الاعلام قده بان صلوح النوع او الجنس للملكة المعتبر في التقابل بالملكة
والعدم معناه صلوح النوع او الجنس الموجودين في ضمن الشخص الموصوف بالعدم لا ان يكون الاتصاف في
ضمن اي شخص كان الا ترى ان الحجر لا يتصف بالحركة الارادية وان امكن اتصاف الجسم الذي هو جنسه بالحركة
الارادية في ضمن الحيوان وكذا المفارقات لا تتصف بالسكون وان امكن اتصاف الجوهر الموجود في ضمن الجسم به
بل الذي لا بد في هذه المقابلة استعداد ما هو الموصوف بالعدم بالملكة سواء كان هذا الاستعداد له بالذات
او لنوعه وله بالعرض لانه تحقق فيه النوع او لجنسه بالذات وله بالعرض لتحقق الجنس فيه وههنا القديم لا يصلح
للاتصاف بالنظرية اصلا لا من جهة استعداد لنوعه ولا جنسه والسر فيه ان التوقف على النظر من الاعراض
الاولية للعلم الحادث فلا يتصف به نوعه او جنسه الا باتصافه به بان يكون اتصافه بعينه اتصافهما كانفسهما ليس

فيهما صلوح واستعداد مالم يصير احادثين هذا كلامه وهذا الكلام وان كان في غاية المتانة لكن يرد عليه ما افاد
الاستاذ الاعلم حيث قال لقائل ان يقول ان معنى امكان التوارد على النوع والجنس لو كان ما قال المجيب
لكان التعميم لهذا الامكان مستدركا مع ان ظاهر كلامهم ياباه لان اتصاف النوع في ضمن الشخص هو اتصاف
الشخص لا النوع وعدم اتصاف الجمادات بالحركة الارادية وعدم اتصاف المجردات بالسكون انما هو على
تقدير اشتراط التوارد على الموضوع الشخصي ومن عممه من الشخص والنوع والجنس فلعله يلتزم الاتصاف وكون التوقف على النظر عرضا اوليا للعلم الحادث لا يمنع
صلوح القديم من حيث هو علم ذاتي كالحادث ايضا من لوازم الاتو كالقديم وصلوح الجنس والنوع اللذين هما غير الهوية تتصور في ضمن الشخص لاخر ايضا و
او عارا ان المعتبر صلوحهما في ضمن ذلك الشخص من قبيل المصادرة لانا اول طالب الدليل عليه فقائل حتى ان تامل ثالثا انه يجوز ان يكون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة ويكون البديهة ملكة والنظرية عدما بناء على ان يفسر البديهة بامكان حصوله بدون
النظر والنظرية بعدم امكان حصوله بدونه فح يجوز اتصاف العلم الحضوري والقديم بالبديهة اذ اللازم ليس
الا صلوح محل النظرية للاتصاف بالبديهة لا عكسه حتى لا يكون متصفين بالبديهة وهذا في غاية السخافة لانه مع كونه
خلاف ما هو المقرر عندهم يوجب كون النظرية وجودية كما لا يخفى ضرورة ان عدم الامكان يكون اثباتا للضرورة
فافهم حق له فاعلم ان ما هو آه قال الشارح في بعض حواشيه انا لا نسلم ان شرط التضاد امكان التعاقب ولو
سلم فهو بالنظر الى طبيعة الضدين بما هما ضدان بلا مدخلية خصوصية طبيعة الموضوع فتقابل التضاد لا يمنع لزوم احد
الضدين بما هما ضدان بالنظر الى خصوصية طبيعة الموضوع مع جواز التعاقب بالنظر الى طبيعة الضدية فيجوز ان
تكون البديهة من لوازم خصوص طبيعة الحضوري والقديم وامكان التعاقب بالنظر الى طبيعة مع قطع النظر عن
تلك الخصوصية بل بالنظر الى طباع الضدية واورد عليه بانه قد تقرر عندهم ان من شرط التضاد امكان التعاقب
والتوارد على المحل بالنظر الى خصوصية طبيعة الموضوع بان لا تابى خصوصية ذلك الموضوع من امكان ان
يتوارد عليه المتضادان لا بالنظر الى خصوصية طبيعة الضدين بما هما ضدان بلا مدخلية خصوصية الموضوع فعلم
منه ان شرطه امكان التعاقب بالنظر الى خصوصية طبيعة لا بالنظر الى طبيعة الضدين بما هما ضدان فبطل قوله
ولو سلم ان شرطه امكان التعاقب والتوارد بالنظر الى طبيعة الضدين بما هما ضدان فهو ليس بموجود في البديهة
والنظرية لان طبيعة النظرية بما هي هي تقتضي عدم امكان ورودها على العلم الحصولي القديم والعلم الحضوري
واذا اقتضت طبيعة النظرية بما هي طبيعة النظرية عدم امكان ورودها عليهما اقتضت طبيعة البديهة عدم ورودها
عليهما ايضا فثبت ان كل واحد من الحصولي القديم والحضوري لا يكون بديهيا ولا نظريا فبطل قوله ان تقابل

التضاد لا يمنع لزوم احد الضدين بالنظر الى خصوصية طبيعة الموضوع فتم الدليل وثبت المدعى وانت تعلم انهم قالوا ان للتضاد احكاما منها ان الضدين اما ان يكون احدهما بعينه لازما للمحل مثل البياض للثلج والسواد للقار واما ان لا يكون كذلك وهذا على قسمين فانه اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالحركة والسكون للجسم او لا يمتنع وهو ايضا على قسمين لان المحل عند خلوه عن الضدين اما ان يتصف بثالث يتوسطهما واما ان لا يتصف بثالث يتوسطهما فيخلو المحل عن الطرفين كالشفاف فانه خال عن البياض والسواد وعن كل ما يتوسطهما ومنها ان الضدين اما ان يصح حصول احدهما عقيب الآخر كالسواد والبياض واما ان لا يصح كالحركة الصاعدة والهابطة فانه يمتنع تعاقبهما لما ثبت ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا ومنها ان الموضوع قد يكون واحدا قابلا للضدين من غير تغير وقد لا يكون قابلا لهما الا بعد تغير اما الاول فكالجسم الحار يصير باردا واما الثاني فكالجسم المر لا يصير حلوا الا اذا تغير من وجه اذا عرفت هذا فاعلم ان احد الضدين على التعيين قد يكون لازما للموضوع بحيث لا يمكن ورود الآخر عليه اصلا فيجوز ان تكون البداهة لازمة للحصولي القديم والحضوري ولا يمكن ورود النظرية عليهما اصلا فلا يمكن تعاقبهما بالنظرية التي هي الضد الآخر فقول المورد ان من شرط التضاد انما يصح لو لم يكن احد الضدين على التعيين لازما للموضوع بحيث لا يمكن انفكاكه عنه اصلا ولو كان لازما على التعيين فلا يصح ورود الضد الآخر عليه قطعا وبالجملة ليس من شرط التضاد ان يكون الموضوع صالحا لورود الضدين مطلقا بل اذا لم يكن احد الضدين على التعيين لازما للموضوع ولا يلزم من اقتضاء طبيعة النظرية عدم ورودها على الحصولي القديم والحضوري اقتضاء طبيعة البداهة عدم ورودها عليهما كما لا يخفى فما قال الشارح في تلك الحواشي من عدم تسليم كون شرط التضاد امكان التعاقب صحيح لا غبار عليه وما قال بعد التسليم فهو ايضا صحيح لان نفس طبيعة الضدية وان لم يكن آبية من جواز التعاقب لكن اذا كان احد الضدين على التعيين لازما للموضوع فلا يمكن ورود الآخر عليه اصلا وقال الشارح في الحاشية المعلقة على هذا القول اقول معنى تعاقبهما على موضوع بعينه بالنظر الى طباعهما مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا يوجب انتفاء شيء منهما بالنظر الى طبيعته بطلان الموضوع حتى يمكن ان ينتقل من كل منهما الى الآخر وان كان لازما بالنظر الى خصوص طبيعة الموضوع ولذا قالوا لا ضد للوجود ولا ريب في ان طبيعة النظرية تقتضي الواسطة في العلم وحدوث الموصوف بها وطبيعة البداهة تقتضي انتفاء تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف الا بواحد منهما وينتفي بانتفائه بالنظر الى مقتضى طباعهما الا ترى ان العلم بالكنه بعينه يمتنع ان يكون علما بكنه الشيء

بالقياس الى معلوم بعينه فليس بينهما تقابل التضاد فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة اذ من شان العلم
الحصولي الحادث الاتصاف بالكسبية على خلاف امر التضاد ولان المعتبر فيه بقاء الموضوع بعينه بالنظر الى
طبيعة الضدين فتفكر انتهت وانت قد عرفت ان انتقال كل من الضدين الى الآخر ليس من احكام التضاد
بل بعض الضدين لايمكن ان ينتقل احدهما الى الآخر وبالجملة احد الضدين على التعيين اذا كان لازما للموضوع
فلا يصح انتقال كل منهما الى الآخر وليس اذا لم يوجب شيء من المتقابلين بالنظر الى طبيعة بطلان الموضوع
فيصح انتقال احدهما الى الآخر ولا يلزم من انعدام الضد للوجود ان يصح انتقال كل من الضدين الى الآخر وقوله
ولا ريب ان طبيعة النظرية آه مسلم لكنه لا يوجب ان لا تكون البديهة مقابلة للنظرية تقابل التضاد لما عرفت
ان احد الضدين على التعيين اذا كان لازما للموضوع بحيث لايمكن زواله عنه فلا يمكن حصول الآخر عقيبه وقوله
الا ترى ان العلم بالكنه آه غير مسلم بل غير صحيح لان العلم بالكنه قد ينقلب الى العلم بكنه الشيء كما صرح به بعض
الاكابر في حواشي الحاشية القديمة وقوله لان المعتبر فيه بقاء الموضوع آه ان اراد به ان المعتبر في تقابل
التضاد وتعاقب الضدين على موضوع واحد فقد عرفت انه ليس بضروري وان اراد به معنى آخر فلا يضر لتحقق
التضاد بين البديهة والنظرية وبالجملة ما ذكر الشارح في الحاشية لا يدل على ان ليس بينهما تقابل التضاد و
وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاعلام ان القدم والحدوث من لوازم الهوية الشخصية فلو فرض انتفاء القدم او
الحدوث انتفى الهوية الشخصية واذا كان القدم من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل
على الهوية القديمة والنظرية منافية للقدم فيابى القديم بهويته عن عروضه اياه ومن شرط التضاد صحة معاقبة
الآخر على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع ليس على ما ينبغي نعم ههنا كلام آخر قد اورده الاستاذ العلامة ابي قدس في حاشيته
وهو ان الشارح ذهب الى ان البديهة والنظرية صفتان للمعلوم وانهما لا يختلفان باختلاف الاشخاص و
الاوقات كما سياتي منه اذ على هذا المذهب كما لا يمكن ان يكون بين البديهة والنظرية تقابل التضاد
كما ذكره كذلك لايمكن ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة اذ من شرط التضاد امكان توارد كل من الضدين
على موضوع الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والملكة صلوح محل العدم للاتصاف بالملكة ومن المستحيل ان
يكون الشيء الذي لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه وبالعكس فيستحيل
ان يتوارد البديهة والنظرية على موضوع واحد فلا يصح توارد كل منهما على موضوع الآخر واتصاف محل البديهة
التي هي العدم بالملكة التي هي النظرية وليس مطلق مفهوم المعلوم نوعا او جنسا للمعلومات الخاصة حتى يكفي

صلوحه للاتصاف بالنظرية فی تحقق التقابل بالعدم والملكة بينهما وبين البديهة اذ المعلومات حقايق مختلفة متخالفة
غير مشتركة فی ذاتی فضلا عن ان يكون المعلوم نوعا او جنسا فعلى ما ذهب اليه الشارح لا يصح الاستدلال لانا
اذ بناءه على تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المشهور المحصور فی الاربعة بين البديهة والنظرية وانتفاء الايجاب و
السلب التضائف بينهما وعلى هذا المذهب لا سبيل الى تحقق احد من التقابلات الاربعة بينهما كما عرفت ثم على
هذا المذهب يكون معنى اتصاف العلم الحصولی بالبديهة والنظرية انه يتعلق بشئ يتوقف مطلق حصوله على النظر
او بشئ لا يتوقف حصول المطلق عليه ولا خفاء فی انه كما يمكن اتصاف الحصولی الحادث بهما بهذا المعنى يمكن اتصاف
الحضوری والقديم بهما بمعنى انه يتعلق بما يتوقف مطلق حصوله على النظر او بما لا يتوقف حصوله المطلق عليه و
لما لم يلزم من كون العلم متعلقا بالنظری ترتب ذلك العلم على النظر فای مانع لاتصاف الحضوری والقديم
بالنظرية بمعنى تعلقهما بما يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هذا كلامه الشريف **قوله** ومن ثمه جوزوا آه قال
فی الحاشية لا يخفى عليك ان هذا التجويز بظاهره مبنی على انهما من صفات المعلوم حتى يكون الامر الواحد بديهيا
نظريا بالقياس الى شخصين او شخص واحد فی وقتين لا على كونهما من صفات العلم لان العلمين مختلفان
بالشخص فيمتنع ان يكون النظری منهما بديهيا وبالعكس الا ان يرتكب المسامحة فيراد بالنظريات ما كانت علومها
نظريات لا انفسها انتهت وفيه ما فيه ان القوم عرفوا النظری بالمتوقف على النظر ومع ذلك جوزوا ان يصير النظريات
باسرها بديهية عند صاحب القوة القدسية فعلم انهم لم يريدوا بالنظريات فی هذا التجويز النظريات حقيقة والاستحال
ان تصير بديهية حقيقة تحقيقا لمعنى التوقف بل ارادوا بها النظريات بالعرض ولو ارادوا بها النظريات بالذات
فلا مساغ لهذا التجويز والا لم تكن متوقفة على النظر فتحقق ان هذا التجويز مبنی على ان المتصف بالبديهة والنظرية
اولا وبالذات ليس هو نفس المعلوم بل هو العلم وهو الموصوف بالذات بالتوقف على النظر واما المعلوم فهو ليس
بمتوقف بالذات على النظر والا لا يمكن حصوله بلا نظر تحقيقا لمعنى التوقف فهو انما يتوقف على النظر بالعرض فيجوز ان
يكون نظريا تارة وبديهيا اخرى فهذا التجويز وان كان ظاهرا فی كون البديهة والنظرية من صفات المعلوم
لكنه نص على انهما من صفات العلم حقيقة فاستقام تفريع هذا التجويز على كونهما من صفات العلم كما وقع المص
قوله ان النظريات باسرها آه لما كان المتبادر من التوقف التوقف التحقيقی بمعنى لولاه لامتنع اورد عليه بان النظری
على هذا ما لا يصح حصوله الا بالنظر وجميع النظريات يحصل لصاحب القوة القدسية بالحدس والقوة القدسية
ممكن لكل شخص لان ما يتصف فرد من نوع يمكن ان يتصف به جميع افراد ذلك النوع فقد صح حصول جميع النظريات

بالحدس لكل احد فلا يصح التوقف الحقيقي واجيب عنه بان امكان حصول القوة القدسية لجميع الافراد ممنوع لجواز ان يكون استحالته لخصوص شخص بما هو شخص واما القول باستلزام اتصاف بعض الافراد لامكان اتصاف جميعها ان اريد به الاتصاف بالنظر الى الخصوصية الشخصية فممنوع الا ترى ان زيداً يتصف بمغايرته لبكر بالشخص و لا يتصف بكر بمغايرته لنفسه والجزء المخصوص من الزمان متصف بالتقدم على الآخر ولا يمكن اتصاف هذا الآخر بالتقدم وان اريد بالامكان بالنظر الى مهية الافراد بان المهية يمكن لها الاتصاف فمسلم لكنه غير نافع واذا احتمل عدم امكان القوة القدسية لبعض الافراد فيجوز كون التوقف على معناه الحقيقي فان حصوله لبعض الاشخاص لا يمكن الا بالنظر ولبعض آخر يمكن بالحدس وفيه ان الحاصل لكل فرد بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي هي لا ريب في امكانه لفرد آخر ايضا من تلك الحيثية فان الطبائع الكلية نسبتها الى جميع افرادها على السواء فلا يابى فرد من الافراد من تلك الحيثية عن امكان الاتصاف بالقوة القدسية فيمكن حصول كل مفهوم بالنسبة الى كل فرد بالنظر الى الطبيعة من حيث هي هي فلا مناص عن النقض الا ان يقال المراد بالامكان الامكان النفس الامري لا الامكان الذاتي وامكان حصول تلك القوة لكل فرد بحسب نفس الامر وان كان ممكنا ذاتيا لكن المراد بتوقف حصول النظري على النظر توقف حصوله مع ما يقارنه من الاحوال والصفات عليه فلا يلزم صدق تعريف البديهي على النظري لانه وان لم يكن متوقفا على النظر بالنظر الى ذاتها لكنها ماخوذة مع ما يقارنها من الاحوال متوقفة عليه من جملتها فقدان تلك القوة ولا يخفى انه تكلف بعيد فافهم **قوله** وجه الدفع ان علم كل احد آه هذا الدفع قد اختاره المحقق الدواني في تصانيفه قال في شرح التهذيب لا نسلم امكان حصول هذا العلم المخصوص بغير الكسب فان العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس بالشخص وقال في حواشي شرح المطالع ان البديهة والنظرية صفتان للعلم اولا وبالذات ويوصف بهما المعلوم تبعا والعلم الحاصل بالنظر لا يمكن حصوله بدون النظر ضرورة ان الحاصل بالنظر شخص والحاصل بدون النظر شخص آخر من العلم وذلك العلم المخصوص يصدق عليه انه لا يمكن حصوله بلا نظر واورد عليه بعض المدققين بانه لا اختلاف بين العلمين لا بحسب التشخص لان العرض انما يتشخص بالمحل وحصول كل علم لكل فرد بكل من النظر والحدس ممكن ولا بحسب الحقيقة لان كل علم كما يمكن ان يحصل بالنظر يحصل بالحدس ايضا وفصله الشارح في بعض حواشيه بان اختلاف العلم بحسب الحصول بالنظر والحدس اما من تلقاء التشخص وهو باطل لانه عرض انما يتشخص بوجوده في المحل اي العاقل وحصول القوة القدسية ممكن لكل عاقل فحصول كل علم لكل عاقل بكل من النظر والحدس ممكن بناء على جواز التوارد بين

العلل فلا يكون اختلافهما بالحصول بالنظر والحدس من لوازم التشخص المترتب على وجوده للعاقل واما من تلقاء
الحقيقة بان لا يكون الحاصل بالنظر حقيقة مستدعية للحصول به والحاصل بالحدس حقيقة اخرى مستدعية للحصول
به وهو ايضا باطل لان حصول كل شخص من العلم كما يمكن بالنظر يمكن بالحدس والتشخص الواحد لا يمكن ان يندرج
تحت حقيقتين مختلفتين او يوجد في احدهما لوازم حقيقة اخرى واورد عليه بوجوه منها انه لو صح ما ذكره يلزم ان
لا يحصل علوم مختلفة متعددة لشخص واحد فان اختلاف العلوم اما بالتشخص او بالماهية والاول باطل لان العلم
عرض والعرض انما يتشخص بالمحل وهو ههنا واحد فكيف يتعدد التشخصات حتى يحصل بها للعالم الواحد علوم مختلفة
متعددة ومنها ان قوله حصول كل علم لكل فرد من النظر والحدس ممكن ممنوع مع قطع النظر عن منع امكان القوة
القدسية لكل فرد مع امكانه للطبيعة اذا ما سلمنا امكان القوة القدسية لكل فرد ولكن اختلاف التشخص و
التشخص لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا وزمانا فحسب بل المحل الواحد في زمان واحد يوجب تعدد التشخصات
باعتبار الجهات كالهيولى الاولى عندهم والا يلزم اجتماع المثلين المستحيل واجيب عنه بان القياس على الهيولى
الاولى قياس مع الفارق لان للهيولى لابهامها جهات خارجية موجبة للتعينات فتكون مختلفة بحسب التعين
والتشخص فيوجب تشخص الاعراض بخلاف النفس الناطقة فانها متعينة ومتحصلة لا ابهام فيها اصلا فاختلافها
بحسب الجهات لا يكفي في تقرر التشخصات لان الجهات فيها لا يوجب اختلاف التشخصات ولعل الحق ان التشخص
انما يحصل بنحو الوجود كما سيجيئ تحقيقه انشاء الله تعالى واما المحل فهو ليس مشخصا بل من امارات التشخص ولوازمه
فيجوز ان يختلف العلمان تشخصا بنحو الوجود فان الوجود الحاصل بالنظر غير التشخص منه الحاصل بالحدس فكذا
التشخصان وبالجملة التشخص من العلم الحاصل بالنظر غير التشخص منه الحاصل بالحدس فما حصل بالنظر لا يمكن
ان يحصل بالحدس اصلا والله اعلم قال المحقق الدواني من عرف البديهي والنظري بما لا يحتاج في تحصيله الى
نظر وفكر ويحتاج اليه فالامر عليه اهون فان فاقد القوة القدسية حين هو فاقد يصدق عليه انه يحتاج في
تحصيل المطالب كلها الى الفكر قطعا واورد عليه كل من نظر في كلامه بان التوقف والاحتياج سيان بل هما
واحد فالتوقف والاحتياج الحقيقي لا يصح اخذهما في تعريف النظري واما الاحتياج بمعنى وجد فوجد فصحيح
فيهما فلا فرق بين التعريفين فلا وجه للقول بسهولة الامر في احدهما دون الآخر واجاب عنه بعض المدققين
بان مناط النظرية والبداهة على التعريف الاول حال العلم اي الحصول في الذهن وهو لا يختلف باختلاف
العالم فانه في نفسه اما يتوقف على النظر او لا يتوقف عليه وعلى التعريف الثاني حال العالم اي التحصيل وهو يختلف

باختلاف العالم فیجوز ان یکون تحصیل علم واحد متوقفا علی النظر وغیر متوقف علیه باعتبار العالمین ویرد علیه ان
تحصیل عالم بعینه لمعلوم بعینه کما یمکن بالنظر یمکن بغیر النظر ایضا بحدوث القوة القدسیة فلا معنی للتوقف
علی النظر الا ان یقال الضرورة ماخوذة بشرط الوصف قائل **قوله** لان البدیهیة والنظریة آه ذهب الشارح
تبعا لبعض المدققین الی ان المتصف بالبدیهیة والنظریة اولاً وبالذات ماهو الحاصل فی الذهن من حیث
هو مع قطع النظر عن حصوله فی الذهن ای المعلوم لا الحاصل فی الذهن من حیث هو حاصل فی الذهن لان
ما یترتب علی النظر ویحصل فی الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشئ من حیث هو مع قطع النظر عن حصوله
فی الذهن ای المعلوم وثانیا وبالعرض هو الشئ من حیث هو حاصل فی الذهن ای العلم ویرد علیه ان المقصود
من النظر تحصیل مبدء انکشاف الشئ لا الشئ نفسه ضرورة ان البرهان انما یفید العلم لا المعلوم فانه کان موجوداً
من قبل ایضا فیکون المتصف بالنظریة هو العلم لا المعلوم واذا کان المتصف بالنظریة هو العلم فلا بد وان یکون
المتصف بالبدیهیة ایضا هو العلم کما لا یخفی ثم انه کثیرا ما یتفق انه یحصل فی الذهن صورة الموضوع والمحمول والنسبة
ولا یحصل الاذعان بثبوت المحمول للموضوع ثم بعد اعمال النظر یظهر البرهان فیحصل الاذعان بالنسبة من دون
ان یزید علی الصور الذهنیة الموجودة فی حالة الشک مثلا صورة اخری حین الاذعان بل انما یزید الاذعان بالنسبة
غایة ما فی الباب ان الاذعان یکون عبارة عن الحالة الادراکیة المغایرة للصورة ولا مشاحة فیه بل هو الحق
الحقیق بالقبول کما سبق فلا تکون الصورة الذهنیة سواء اخذت من حیث هی هی او من حیث هی تشخص ذهنی
متصفة بالبدیهیة والنظریة حقیقةً وبالذات فیکون المترتب علی النظر ماهو العلم حقیقةً واما المعلوم فانما یتصف بها
بالعرض بمعنی کون المعلوم بدیهیا او نظریا ان علمه اما بدیهی او نظری وزعم بعض الشارحین ان الحصر سواء کان
فی العلم او المعلوم غیر صحیح بل الحق انهما صفتان للعلم والمعلوم کلیهما بالذات بمعنی نفی الواسطة فی العروض و
للمعلوم فقط بمعنی نفی الواسطة مطلقا فان التوقف علی النظر للمعلوم بالنظر الی ذاته وللعلم بعد توقف وجود طبیعته
التی هی مرتبة وجود المعلوم بعدیته بالذات فیتحقق الواسطة فی الثبوت وذلک لان الکاسب انما هی الطبائع
الکلیة لما تقرر ان الجزئی لا یکون کاسبا ولا مکتسبا فالمعلول هی الطبیعة التی هی مرتبة المعلوم واما من حیث
الاکتناف بالعوارض الذهنیة ففی مرتبة ثان من الاول فهو اسبق واقدم منه فتوقفه علی علته ایضا یکون اسبق
علی توقف الثانی علی علته لکن لا بان یکون الاول واسطةً فی العروض للثانی اذ لا تعدد للوصف فی تلک
الواسطة وفیما نحن فیه وصف التوقف متعدد بل بان یکون واسطةً فی الثبوت وح یکون الواسطة وذو الواسطة

كليهما معروضين للوصف بالذات الا ان فى الاول بمعنى نفى الواسطة مطلقاً وفى الثانى بمعنى نفى الواسطة فى العروض هذا الكلام فى غاية السخافة والرخاوة اما اولا فلان هذا الكلام مبنى على وجود الطبائع فى الاعيان وهذا القائل مصر على نفى وجود الطبائع فى الاعيان فلا يسعه ان يقول بوجودها فيه اما ثانيا فلان كلامه صريح فى ان للطبائع وجوداً منفرداً عن الاشخاص فى الاعيان مع ان القائلين بوجود الطبائع فى الاعيان قد صرحوا بان الطبائع الكلية لها وجود الهى ووجود طبعى والفرق بينهما ان الوجود الالهى للطبائع الكلية غير مرهون باستعداد خاص وتشخص مخصوص بخلاف وجودها الطبعى فانه عين وجود الفرد بلا تغاير اصلا فالوجود الالهى وان كان قبل كل فرد ولكن لا يمكن ان يكون مجردا عن التشخص والتعين من ثمّ قالوا الطبيعة والتشخص مجعولان بجعل واحد لا ان جعل الطبيعة مقدم على جعل التشخص واذا كان كذلك فلا يكون ههنا توقفان احدهما توقف وجود الطبيعة والآخر توقف وجود التشخص بل ههنا توقف واحد هو توقف وجود الفرد وبالجملة ان كان المراد بتوقف وجود الطبائع على النظر وجودها الالهى فتوقفه عليه غير مسلم لجواز حصول طبيعة الصورة الذهنية بلا نظر وان كان المراد به وجودها الطبعى فتوقفه عليه مسلم لكن توقفه عليه بعينه توقف الفرد اذ ليس بحسب هذا النحو من الوجود تغاير بين الطبيعة والفرد اصلا فلا يتعدد وصف التوقف حتى يكون التوقف لوجود الطبيعة واسطةً فى الثبوت بل يكون التوقف على النظر من الاعراض الاولية للصورة الشخصية وانما يثبت التوقف على النظر للطبيعة بالعرض اى بواسطة فى العروض واما ثالثا فلان معنى قولهم الجزئى لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ليس ما توهم بل معناه ان علم الجزئى لا يكون كاسبا ولا مكتسبا لا ما ظنه هذا القائل بسوء فهمه وغلبة وهمه فتامل **قوله** فان قلت آه يعنى ان المقصود بالذات فى التصورات هو التصور لا نفس المتصور من غير علم وانكشاف وفى التصديقات هو الاذعان لا نفس المذعن فما يحصل من النظر ليس الا العلم لا المعلوم **قوله** والعلة المفيدة لتقوم الشئ آه هذا منتحل عما قال صاحب الافق المبين الجعل البسيط انما ينسب الى العلة الفاعلة بل الى فاعل الماهيات ومفيض الوجودات على الاطلاق واما سائر العلل فانما ينسب اليها الدخول فيما يتوقف عليه الجعل المؤلف اى علة الموجودية واما توقف نفس الماهية وقوامها عليها فكلا ويكون بالعرض فاذا استتم ما يتوقف عليه وجود المعلول وبلغ الاستعداد نصابه واستجمع الفاعل شرائط الافاضة حصل الوجود لكن حصول الوجود انما يكون بان يبدع الجاعل نفس الماهية فيتبعها الموجودية وهذا الكلام فى غاية الوهن والسخافة لانك قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس من عوارض الماهية بل منشأ انتزاع الوجود وليس الا نفس الماهية بلا زيادة امر وانضمام معنى وان نسبة الوجود الى الماهية كنسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فليس فى الواقع الا نفس الماهية والوجود

حکایۃ عن نفس الذات المتقررۃ ولما کان جعل الحکایۃ عبارۃ عن جعل مصداقہا ومصداقہا لیس الا نفس المہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا فجعل الحکایۃ بما ہی حکایۃ ہو جعل المحکی عنہ وان کان جعل مفہوم الحکایۃ من حیث انہ موجود فی الذہن بوجود غیر وجود المحکی عنہ مغایر الجعل المحکی عنہ فعلی ہذا لا معنی لکون المہیۃ اثر الجاعل وکون الوجود اثر باقی العلل لما عرفت انہ لا معنی لکون الوجود معلولاً الا کون مصداقہ ومنشأ انتزاعہ معلولا فان ارید بحصول نفس الوجود من سائر العلل حصول مصداقہ منہا فیکون اثر سائر العلل الذی ہی نفس المہیۃ علی خلاف زعمہ وان ارید بہ تحقق نفس الموجود فی الواقع ففیہ انہ لا تحقق فی الذہن فضلا عن الاثر لا علاقۃ لہ بوجود الشئ الذی الکلام فی عللہ وان ارید بہ تحقق نفس الوجود فی الواقع ففیہ انہ لا تحقق لنفس الوجود فی الواقع الا بتحقق مصداقہ الذی ہو نفس المہیۃ فتامل ولا تخبط **قولہ** واما سائر العلل آہ قال فی الحاشیۃ المراد بالعلل ما ہی خارجۃ عن حقیقۃ المعلول کالشرائط فلا یتجہ النقض بالمادۃ والصورۃ انتہت اعلم ان کلام صاحب الافق المبین صریح فی ان المراد بسائر العلل ما سوی الجاعل الحق فالنقض بالمادۃ والصورۃ غیر مندفع علی ان الشرائط لا یحصل منہا الوجود لا عند اصحاب الجعل البسیط ولا عند اصحاب الجعل المؤلف کما لا یخفی علی من لہ ادنی مساس **قولہ** فالامور المعلومۃ آہ تقریر للایراد وبہذا النحو انما یصح لو ثبت ان اثر الجاعل نفس المہیۃ والوجود اثر لسائر العلل وقد عرفت بطلانہ والضاً یرد علیہ انہ ان اراد بقولہ ہو الشئ من حیث الحصول الذہنی الشئ الماخوذ مع ہذہ الحیثیۃ فہو لیس بعلم لان الشئ الماخوذ مع ہذہ الحیثیۃ انما یتحقق فی اعتبار العقل وان اراد بہ الشئ المتقرر الذی ہو مصداق الوجود فی الذہن فمع بعدہ عن العبارۃ کما لا یخفی لا یخفی انہ اثر الجعل البسیط فلا یکون مترتبا علی النظر علی زعم المورد لان نفس المہیۃ اثر الجاعل بالذات دون سائر العلل التی منہا النظر ولا یمکن ان یراد بہا الشئ من حیث انضمام الوجود الیہ لان الوجود لیس امراً انضمامیاً کما عرفت غیر مرۃ فتذکر **قولہ** لانہ موجود آہ قال فی الحاشیۃ توضیحہ ان الشئ اذا حصل فی الذہن وقام بہ اکتنف بالعوارض الذہنیۃ فیصیر شخصاً ذہنیا موجوداً فی العقل ویترتب علیہ الآثار ولیس ہہنا موجود آخر حقیقۃ غیر ذلک الشخص الذہنی الا ان الشئ من حیث ہو ہو اعنی ما لہ الصورۃ یحصل لہ ارتباط مع العقل بوجود صورتہ کما للمرئی بوجود صورتہ فی المرآۃ فیقال انہ موجود فی العقل بمعنی انہ مرتبط بہ ارتباط مخصوص فان ارید بالوجود الظلی ہذا الارتباط فہو لیس بموجود حقیقۃ بل مجازاً نعم قد یلحظ العقل ذلک الشئ مع قطع النظر عن تلک العوارض فیکون الشئ من حیث ہو ہو موجوداً فی ہذا اللحاظ فبہذا اللحاظ یکون ظرفاً للخلط والتعریۃ باعتبارین وہذا النحو من الوجود احق بان یسمی وجوداً ظلیاً لانہ متفرع علی النحو الاول الذی ہو مبدء الآثار وہذا مما لا یترتب علیہ تلک الآثار وتابع للاول فلا یصلح للمعلولیۃ بالذات فان ہذا اللحاظ بعد

تحقق العلم والمعلوم ويمكن ان يقال الوجود الظلي غير ماذكر من الوجهين لان العقل يجرد الاشياء عن العوارض الخارجية فيحصل ماهيتها المرسلة في الذهن اولاً بنفسها مجردة عنها بوجود هو في نفسه لا يترتب عليه الآثار ثم يعتبر قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية فح يكون لها وجود يترتب عليه الانكشاف وهذا هو الوجود الاصيلي والاول الظلي فللاشياء في الذهن وجودان حقيقيةً احدهما في نفسه والآخر لغيره فتم كلام القائل واندفع الدفع انتهت اعلم ان الوجود على ضربين احدهما مايكون الموجود بذلك الوجود بحيث يترتب عليه الآثار ويصدر عنه الاحكام وهو الوجود الخارجي المسمى بالاصيلي والثاني مايكون الموجود بذلك الوجود بحيث لا يترتب عليه الآثار ولا يصدر عنه الاحكام وهو الوجود الذهني الملقب بالظلي فالنار مثلاً لها وجود يترتب عليه آثار مخصوصة مثل الحرارة والاحراق وطلب العلو واحكام كالجوهرية وقبول الابعاد وغيرها ولها وجود آخر ليس مصدراً لآثارها ولا مظهراً لاحكامها وانما هو مصدر لآثار الصورة ومظهر لاحكامها فهو وجود ظلي للنار ووجود اصيلي لصورتها فالصورة الحاصلة منها في الذهن صفة قائمة به موجودة بالوجود الاصيلي لانه يترتب عليه الانكشاف وهذا الوجود اذا انسب الى نفس حقيقتها مثلاً كان وجوداً ظلياً لها ضرورة عدم ترتب الآثار الخارجية عليها فالمترتب على النظر انما هو الوجود الاصيلي للصورة لا الوجود الظلي للمعلوم لانه تابع للوجود الاصيلي للعلم اعني الصورة العلمية لان كونه وجوداً ظلياً موقوف على ان ينسبه العقل الى النفس الشيء الذي هو المعلوم فعلته علة الوجود الاصيلي الذي ليس موقوفاً على تحليل العقل وانتزاعه ونسبته اياه الى شيء فلا يكون معلولاً بالذات فتم ماقال المجيب ان الظلي تابع للاصيلي آه واما ماقال الشارح في الحاشية ففيه وجوه من الاختلال الاول ان قوله ان الشيء اذا حصل في الذهن آه صريح في ان ليس الموجود في الذهن الا الشيء من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية اعني التشخص العقلي الذي يترتب عليه الآثار والشيء من حيث هو هو ليس موجوداً بوجوده وهذا باطل قطعاً لان وجود التشخص بعينه وجود الطبيعة من حيث هي هي ولا معنى للقول بوجود التشخص مع عدم وجود الشيء من حيث هو هو بل وجودهما واحد كما صرح به الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء وبالجملة القول بوجود الفرد مع وجود الشيء من حيث هو هو وانفكاك احدهما عن الآخر في الوجود والتحقق سفسطة ظاهرة لا ينبغي للعاقل ان يتفوه به الثاني ان تفسير الشيء من حيث هو هو بما له الصورة ليس بصحيح الا في الموجودات واما في العلم بالمعدومات فلا يصح اصلاً لان المعدومات المطلقة ليس لها ما لها الصورة والا لزم وجودها والصواب ان يقال معنى الشيء من حيث هو هو ان يكون ذلك الشيء ملحوظاً مع قطع النظر عن العوارض الشخصية لا انها صورة لشيء آخر ليشمل العلم بالمعدومات ايضا الثالث ان قوله كما للمرئي آه ليس الشيء

اما اولاً فلانه لا يحصل صورة الشئ في المرآة كما ثبت في محله واما ثانيا فلعدم اتحاد المرئي مع شبحه الحاصل في المرآة
الرابع ان تحقق العلم غير متوقف على لحاظ الشئ من حيث هو هو وليس الكلام الا في المعلوم الذي هو الشئ من
حيث هو هو لا في المعلوم من حيث لحاظه بما هو هو ضرورة ان العلم لا يتوقف على هذا اللحاظ الخامس ان قوله ويمكن
ان يقال آه انما يصح لو لم يكن الحصول في الذهن عبارة عن الحلول فيه والقيام به الا فلا
معنى لكون القيام بالذهن متاخرا عن الحصول فيه وقد عرفت فيما سبق ان الحصول في
الذهن عبارة عن الحلول فيه والقيام به السادس انه لا يفهم معنى قوله فيحصل
ماهيتها المرسلة آه اذ لو كان معناه ان المهية المرسلة تحصل في الذهن بوجود مستقل
لا كوجود الاعراض في موضوعاتها فهو صريح البطلان لانها حاصلة في
المحل المستغني والحاصل في المحل المستغني لابد وان يكون عرضا وان كان معناه انه يحصل في الذهن بوجود
مستقل كوجود الاعراض فهو عبارة عن القيام بالذهن والحلول فيه كما لا يخفى السابع ان الحصول في الذهن
نحو من الوجود فالمهية في مرتبة الحصول في الذهن السابقة على القيام به لا يمكن ان تكون مبهمة اذ لا وجود للمبهم
بما هو مبهم بدون التشخص اصلا فلا بد وان تكون متشخصة بالتشخص الذهني فتكون قائمة بالذهن قطعا في تلك
المرتبة فتامل ولا تخبط قوله واما النظر الدقيق آه انت تعلم ان النظر الدقيق يحكم بان الحاصل في الذهن اولا
وبالذات انما هو الشئ من حيث الاقتران بالعوارض الذهنية واما الشئ من حيث هو فانما يحصل بالعرض وفي
ضمنه فانما يحصل في الذهن حقائق المعلوم وكون البديهة عبارة عن الاجلائية الغير المحوجة الى النظر مسلم وكذا
كون النظرية عبارة عن الافتقار المحوج اليه لكن كونهما حالتين للشئ من حيث هو هو قبل ان يقوم بالذهن غير
مسلم اذ مدار النظرية على تحقق الواسطة في الحصول الذهني ومدار البداهة على عدمها فان حصل الشئ في الذهن
بواسطة فهو نظري والا فهو بديهي وتلك الواسطة هي المعرف او الحجة وهما علتان للحصول في الذهن فلا يحتاج
اليهما الا الشئ الموجود بوجود يترتب عليه الآثار واما الاشياء الموجودة في الذهن بالتبع فاحتياجها الى المعرف
والحجة بالذات مم والحاصل ان كون مدار النظرية على تحقق الواسطة في الحصول الذهني مسلم لكن لا يلزم منه
ان يكون المرتب على النظر نفس الشئ من حيث هو هو لا حصوله في الذهن فالاجلائية عبارة عن كون انكشاف
الشئ غنيا عن النظر والفكر والافتقار عبارة عن كون الانكشاف مرتبا على النظر فافهم قوله اي المجهولية آه فيه
ما افيد ان تفسير الافتقار بالمجهولية عجيب جدا فان المجهولية عدم المعلومية عما من شانه فعلى تفسيره يلزم ان

ان لا يكون شئ من المعلومات نظريا وان ينسلخ النظري عن النظرية بعد المعلومية بالنظر وان يكون كلما هو مجهول
بالفعل ولو لم يحتج في علمه الى نظر واستدلال نظريا وان ينحصر التصورات والتصديقات في البديهيات ضرورة
ان كلما هو متصور او مصدق به معلوم لا مجهول ثم المجهولية ايضا يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فهي
ليست حالة للشئ في نفسه كما لا يخفى قوله فالمقصود من النظر آه قال في الحاشية المقصود من النظر تحصيل
الاشياء اما بالكنه او بالوجه لحصولها في الذهن ولا مدخل للعوارض الشخصية الذهنية اذ ليس المقصود تحصيل
حقيقة العلم سواء كانت مجملة كاجمال المحدود او مفصلة نحو في التصور وكذا المقصود حصول الاذعان وتعلقه
بالنسبة نفسها لا من حيث هي قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية ثم الحصول الاصيلي الذي يترتب عليه
الآثار وان كان منسوبا الى الصورة العلمية بالذات لكنه منسوب الى المهية من حيث هي هي ايضا لان وجود الشخص
هو بعينه وجود الطبيعة مع ان الوجود الظلي كما حققنا واخيرا في الحاشية المطولة يصلح للمعلولية حقيقة فتامل انتهت
وفيه انه لو كان المراد بقوله تحصيل الاشياء آه ان المقصود تحصيل علم الاشياء اما بالكنه او بالوجه فمسلم لكنه غير نافع
لما هو بصدده وان كان المراد ان المقصود بالذات ان يحصل اكناه الاشياء او وجوهها والعلم ليس مقصودا
فغير مسلم بل غير صحيح اذ المقصود بالذات ليس الا العلم بالاشياء واما وجودها في الذهن فليس مقصودا بالذات
بل هو لازم للمقصود بالذات كما لا يخفى واما قوله ولا مدخل للعوارض الشخصية آه ففي غاية السخافة اذ ليس المقصود
ان تحصل العوارض الذهنية مقصودة بالذات بل المراد ان المقصود بالذات هي الصورة المكتنفة بالعوارض
الذهنية وظاهر ان لها مدخلا فيما هو مقصود بالذات وقوله وكذا المقصود حصول الاذعان آه لا يتم الا اذا لم يكن
الاذعان علما واما على تقدير كونه علما كما هو الحق فيكون المرتب على النظر هو العلم التصديقي كما لا يخفى ثم قوله لان
وجود الشخص آه مناف لما قال سابقا في الحاشية المطولة وليس ههنا موجود آخر آه وقد عرفت سخافة ما قال
اخيرا في الحاشية المطولة فتذكر ولا تخبط خبط عشواء قوله واما التصرف في معنى التوقف آه اعلم انه قد اجاب
المحقق الدواني عن الايراد المذكور سابقا بانا لا نسلم ان التوقف ما ذكرتم فانهم جوزوا تعدد العلل المستقلة
للمعلول الشخصي على سبيل التبادل بان يكون هناك علتان يمكن حصول المعلول بكل منهما لو حصل ابتداء ثم
اذا وجد باحدى العلتين لا يمكن حصوله بالعلة الاخرى ولا شك انه يمكن حصول المعلول بدون كل منهما
لامكان وجوده بالاخرى فلو كان التوقف ما ذكرتم لم يكن شئ منهما علة له اذ العلة ما يتوقف عليه الشئ بل التوقف
هو الامر المصحح لدخول الفاء ولا شك انه يصح في الصورة المذكورة ان يقال تحقق تلك العلة فتحقق المعلول

وكذا اذا حصل العلم بالكسب يصح ان يقال حصل الكسب فوجد العلم وان امكن حصول هذا العلم بغير هذا الطريق و
اعترض عليه بعض المدققين بان هذا الجواب مبني على جواز تعدد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام والحق
انه لا يجوز فان خصوصية العلتين ملغاة في التوقف والترتب والموقوف عليه انما هو القدر المشترك بينهما او
المعلول لا يترتب الا على شئ يمتنع حصوله بدونه والشارح قد اقتدى به كما هو ديدنه في اكثر المواضع والحق
ما قال بعض الاعلام قد ان حاصل الجواب منع ان التوقف المورد في التعريف هو التوقف الحقيقي بمعنى عدم
امكان وجود الموقوف بدون الموقوف عليه بل التوقف المورد في التعريف هو الامر المصحح لدخول الفاء و
استند المحقق الدواني على شيوع هذا الاستعمال عندهم بانهم جعلوا فعلا شخصيا وقالوا قولا باطلا هو تجويز
تعدد العلل المستقلة مع اطلاق لفظ التوقف فعلم ان ليس التوقف عندهم بمعنى لولاه لامتنع بل التوقف
هو العلاقة المصححة لدخول الفاء وبالجملة التوقف بهذا المعنى شائع عندهم وهو المراد ههنا ولا شك ان العلوم
النظرية يحصل للفاقد بعد النظر فيصح لا توقف للجواب على ذلك التجويز وانما ذلك سند لشيوع الاطلاق فان
قيل المعلوم الواحد يحصل لصاحب القوة القدسية بالحدس ولفاقدها بالنظر وقد سلم في هذا الجواب التوقف
على النظر والحدس فقد توقف الجواب على تجويز تعدد العلل المستقلة يقال اولا ان المعلوم هو الشئ من حيث
هو وله تعدد في انحاء الوجودات والتشخصات الذهنية فلم يكن واحدا بالشخص ولا باس في تعدد العلل المستقلة
لواحد بالوحدة العامة فلم يتوقف الجواب الا على وجود تعدد العلل على الواحد بالعموم وثانيا ان العلة الحقيقية
هو المفيض والحدس والتجربة وامثالها معدات ويجوز ان يكون المعد القدر المشترك فالعلة المفيض مع هذا
القدر المشترك فلم يتعدد العلة التامة لكن يصح تخلل الفاء بين حصول المعلوم وبين افراد هذا القدر المشترك
فيصح ان يقال حصل النظر والحدس فحصل المعلوم وان كانت العلة المعدة بحسب الحقيقة القدر المشترك
فلو اسقط هذا الاستناد من البين واستند بانه كثيرا ما يكون الشرط والمعد القدر المشترك ويقال توقف
المعلول على افراده كما يقال قيام السقف موقوف على هذه الدعامة مع انه لا يصح التوقف الحقيقي فعلم ان له
معنى آخر هي العلاقة المصححة لدخول الفاء لتم الكلام وبهذا يندفع اليه ما قيل الاعتراض على تعريف العلة
بانه لم يصدق على العلل المستقلة على سبيل التبادل مشهور فكيف يجعل هذا مستندا لمنع ان يكون العلة ما ذكر
وما ذكره من الترتب المصحح لدخول الفاء هو معنى التقدم الذاتي وهو اعم من التوقف الا ترى انهم يثبتون توقف
الشئ على شئ بعدم امكان تحقق الشئ الاول بدون الشئ الثاني بمجرد ترتبه عليه ولا شك ان المدعى الذي لم

ولائل متعددة لا يتوقف حصوله على واحد منها مع انه اذا حصل باحدتها يكون مرتبا عليه ترتبا يصح دخول الفاء
فيكون مقدما عليه تقدما بالذات بدون التوقف وبعد اللتيا والتي تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي
وان كان محالا لكن ههنا انما يلزم تحقق العلل على معلول واحد بالعموم وهو ليس بمحال فما ذكره الشارح ابعد
عما فيه الكلام كما لا يخفى على اولى الاحلام قوله يلزم الترجيح بلا مرجح آه قال في الحاشية لان الممكن كما
يحتاج في وجوده الى وجود العلة كذلك يحتاج في عدمه الى عدمها ولو كانت احديهما موجودة والاخرى معدومة
ووجد المعلول ولم ينعدم بعدم الاخرى يلزم الترجيح بلا مرجح لان المفروض ان كلا من علتي الوجود والعدم
متحقق مع عدم تحقق احد المعلولين بدون الآخر والا اجتمع النقيضان ولما كان العدم غير محتاج الى التاثير
يلزم ترجيح المرجوح هذا ما قال الاستاذ في حاشية شرح المواقف وفيه نظر لان العدم يكفيه عدم التاثير
في الوجود فعلته عدم علة الوجود ولما فرض ان علة الوجود تحقق احدى العلتين لا بعينها كان علة العدم
انتفائهما معا ولو سلم ان يكون علة العدم عدم احديهما لا بعينه فلو وجد بواحد منهما تعين ان علة العدم عدم
تلك العلة فلم تتحقق علة العدم بناء على ان المفروض ان العلة احدى العلتين لا بعينها بحيث لو وجدت واحدة
منهما لوجد المعلول وبهذا النظر صرح الاستاذ في حاشية الحاشية لا يخفى ان النظر الثاني الذي بعد التسليم يصح
من قبل القائلين بالتوارد على وجه البدلية لا من قبل من قال به على وجه التعاقب او الاجتماع فتفكر انتبت اعلم
انه قد اجيب عن الوجه الاول من النظر بانه لو تم ما ذكره لم يكن ما فرض علة تامة علة تامة ضرورة ان عدم العلة التامة
علة تامة لعدم المعلول ويمكن التنبيه عليه بانا نجزم بصدق قولنا كلما وجدت العلة التامة وجد المعلول فيلزم
الجزم بعكس نقيضه وهو قولنا كلما لم يوجد المعلول لم يوجد العلة التامة وقد تقرر ان المتلازمين يجب ان يكون
احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة واحدة ولا احتمال فيما نحن لان يكون المقدم علة التالي او يكون المقدم
والتالي معلولي علة واحدة والا لم تكن العلة التامة مقدمة على المعلول فانه لما كان علة عدم المعلول عدم
العلتين معا فيلزم ان يكون علة عدم العلة التامة هي عدم العلتين معا ايضا مع ان عدم العلتين معا
ليس مقدما على عدم احدى العلتين بل الامر بالعكس ففيما نحن فيه ليس الا ان التالي علة للمقدم فثبت كون
عدم العلة المستقلة علة تامة واورد عليه بان لزوم التالي للمقدم مسلم لكنه لا يقتضي كون احدهما علة للآخر او
كونهما معلولي علة تامة واحدة لانه يصدق قولنا كلما وجد المعلول وجدت العلة الناقصة التي هي المادة
مثلا مع انه ليس واحد من المقدم والتالي علة تامة للآخر وكذا ليسا معلولي علة تامة واحدة على ان ذلك الا علام

فی المتلازمین مطلقا لیس بصحیح لما سیجیٔ من ان عدم عدم الواجب متلازم لوجوده واذا کان عدم الواجب ممتنعًا لذاته کان عدم ذلک العدم غیر مستند الی امر آخر لان احد النقیضین اذا کان ممتنعًا کان النقیض الآخر واجبا فظاہر ان وجود الواجب سبحانه غیر معلل فثبت التلازم بین الوجود وعدم العدم بلا علیة والحق ان بناء الایراد الاول علی ان العلة احدی العلتین لا بعینها وہو خلاف المفروض اذ الکلام انما ہو علی تقدیر ان یکون العلة کل واحد من العلتین بخصوصہا ویکون لخصوصیة کل منہما مدخل فی وجود المعلول والحاصل ان القول بکون علة الوجود احدی العلتین لا بخصوصہما مستلزم للقول بکون خصوصیة کل منہما لغوا بل یکون العلة ح القدر المشترک وقد فرض ان لخصوصیة کل منہما مدخل فی تحقق المعلول ولا یمکن علی ہذا التقدیر ان یقال علة عدمه عدم انتفاء العلتین معًا لانه لما فرض کون کل واحدة واحدة علة تامة یکون عدم کل واحدة منہا علة لعدم المعلول والا لم یکن ما فرض علة تامة علة تامة وعن الثانی بان عدم المعلول لو کان متعلقًا بانعدام العلة التی وجد بہا المعلول ابتداءً لصح اجتماع النقیضین لانا اذا فرضنا عدم احدہما التی وجد بہا المعلول ابتداءً مع وجود العلة الاخری ولیس ذلک مما یمتنع البتة لعدم الملازمة بین العلتین تحققا بل ہی من المحالات والا لزم الترجیح بلا مرجح فی الاستناد وحین تحقق المعلول فیلزم ان یکون المعلول موجودًا ومعدومًا معًا لتحقق علتی الوجود والعدم واورد علیه بان الکلام انما ہو فی تجویز تعدد العلل المستقلة ابتداء علی معلول شخصی بان یکون کل واحد منہا بحیث لو وجدت ہی ابتداءً وجد ذلک المعلول الشخصی فاذا وجدت احدہما استحال وجود الاخری بعدہا وان امکن ان یوجد بدل الاولی ابتداءً فما ذکر من الفرض المذکور خارج عما فیه الکلام والحق انه کما ان علة الوجود علی ہذا التقدیر متعددة کذلک علة العدم اذ عدم المتعدد متعدد فاذا تحقق احدی العلتین بخصوصہا وعدم الاخری بخصوصہا فقد تحقق علة الوجود وعلة العدم معًا فیلزم اجتماع النقیضین والترجیح بلا مرجح وبناء النظر الذی ذکره علی وحدة علة العدم وہی لا تتصور علی تقدیر تعدد علة الوجود فاذا تعددت علة الوجود ووجدت احدی علتیه لم یتعین ان علة العدم عدم ہذہ العلة الموجودة علة العدم کذلک عدم العلة الاخری المعدومة علة العدم وہو متحقق فتحققت علة العدم فافہم **قوله** والعلیة سے القدر المشترک آہ اورد علیه بوجوه الاول ان الصور النوعیة حالة فی المادة مع الصورة الجسمیة فہی مقومة لہا فان المادة

يبقى تقومها مع تبدلها ولا يتاتى التعويل على القدر المشترك والا لكان المقوم فى الحقيقة هو هو فلم تكن الصورة المعينة جوهرًا لانها ملغاة ولا يمكن ان يكون القدر المشترك عرضيًا لان الصور طبائع مختلفة بالمهية فالقدر المشترك لا يكون الا جنسًا والحال انها بسائط ولو قيل انها بسائط خارجًا لا ذهنًا يقال البساطة الخارجية يستلزم البساطة الذهنية ولو لم يستلزم فيمكن اقامة الدليل على البساطة العقلية بان الصورة من مبادى الفصول والفرق بشرط اللائية واللابشرطية فهى بسائط والا لتعددت الاجناس فى مرتبة او تكررت فى الجزئية فان جنس المادة ان لم يشتمل على جنس الصورة لزم تعدد الاجناس وان اشتمل لزم تكرر الذاتى واجيب بان الصور النوعية ليست بحالة فى المادة انما حلولها فى الجسم المتقوم بالمادة والصورة الجسمية وهى بعينها علة مشخصة له وفى صورة انعدام محلها بعدم الجسمية يحصل محل آخر وقد شيد اركانه بعض الاعلام قدہ حيث قال ان الصور النوعية مطلقة لبسائط كانت او لمركبات حالة فى الجسم اى المجموع المركب من الهيولى والصورة الجسمية المتوحدة توحدا طبعيًا لانها لو كانت حالة فى الهيولى فالهيولى محتاجة اما الى الصور كلها فيلزم انعدامها عند انعدام واحد من الصور واما الى كل واحد من الصور فيلزم توارد العلل على معلول واحد شخصى لان الهيولى واحد شخصى واما الى القدر المشترك بين الصور فهذا القدر المشترك اما ذاتى او عرضى لا سبيل الى الاول لانها جزء لتلك الصور فتكون مركبة فيلزم تركب الفصل مع انهم قد اجمعوا على بساطة الفصول فالصور ايضًا بسائط اذ البساطة والتركيب لا يختلفان باختلاف الاعتبار واما تمام مهيات الصور فتكون الصور حقيقة واحدة ولا سبيل الى الثانى ايضًا لانه يلزم ان لا يحتاج الهيولى الى الصور انفسها فتكون اعراضًا وانما تحتاج الى امر عارض لها فيكون هذا العارض جوهرا ايضًا واما ليست محتاجة اصلا فيلزم كونها اعراضًا لان الفرق بين الجوهر الحال والعرض الحال انما هو بحاجة المحل وعدمها وهذا لا يرد عند كون المحل الجسم لانا نختار ان الجسم محتاج الى كل واحد من الصور ولا استحالة فيه لان الجسم ليس واحدًا شخصيا بل هو واحد بالعموم وفيه ان الهيولى وان كانت لكن وحدتها الشخصية مبهمة فهى باقية على كل حال ولذا تصلح لقبول كل حلية وصورة مع بقائها بتشخصها وتوارد العلل على معلول واحد شخصى انما يمتنع اذا كانت وحدته غير مبهمة فالحق ان الهيولى مع وحدتها الشخصية تكون متعددة بتعدد الصور الحالة فيها وذاتها واحدة بالذات ليس فيها اثنينية اصلا انما الاثنينية والتكثر فى الصور فهيولى المتصل قبل طريان الانفصال هى بعينها هيولى الجزء بعد طريانه بمعنى انها امر واحد بالوحدة الشخصية المبهمة وكذا الهيولى المنفصل بعد زوال الانفصال هى بعينها هيولى المتصل وانما يبطل بالاتصال والانفصال الوحدة والكثرة العارضان وليست الهيولى فى

في حد ذاتها ذات حصص حتى تقوم كل صورة في حصة منها والالم تكن قابلة للاتصال والانفصال بل يكون القابل للاتصال حصة من الهيولى وللمنفصلين حصة اخرى فلا يشترك الهيولى الشخصية بينها لعدم بقاء الحصة المعينة مع تبدل الصور فظهر ان الهيولى مع وحدتها الشخصية قابلة للمتقابلات ومحل لكل حلية وصورة فمحل صور المركبات هي الهيولى من حيث انها متصورة بصور البسائط فبعد كونها متصورة بصور البسائط صارت مستعدة لقبول الصورة التركيبية وان لم تكن بنفسها او مع واحدة او اثنين او ثلثة منها مستعدة لها فتامل بدقة النظر الثاني انه لو فرض توارد العلتين المستقلتين المختلفتين بالنوع او الجنس فلا يوجد القدر المشترك بينهما الا المفهوم الاعتباري الانتزاعي مثل مفهوم احدهما ولا يصلح ذلك المفهوم لعلية شيء ما دام لا تتوقف على انتزاعنا واجيب عنه بان هذا الفرض وان كان ممكنا لكن المفروض يجوز ان يكون محالا الثالث ان العلة لو كانت هي القدر المشترك يلزم تكرر المعلول تحققا وارتفاعا بيانه ان القدر المشترك امر عام يتحقق بتحقق كل فرد وينتفي بانتفائه فلو كان علة تامة لزم ان يتكرر المعلول بتكرره مثلا اذا عدم احد الاجزاء في ضمن عدم جزء خاص لزم ان ينعدم المركب في ضمنه واذا عدم جزء آخر فينعدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فيلزم عدم المركب في ضمنه ايضا واجيب بان الطبيعة المرسلة بما هي مرسلة لا تتكرر ولا ينسب اليه التكرار الا بالعرض وانما المتكثرة المتكررة خصوصيات الآحاد والتي هي ملغاة في العلية فالطبيعة المرسلة مخصوصة تتعاقبها واحدة في تكراراتها وتحفظ بانحفاظها الرابع ان القول بكون العلة هي القدر المشترك ينافي ما صرحوا به حيث قالوا لا يجوز ان يكون المعلول امرا واحدا شخصيا والعلة امرا مبهما اذ العلة لا بد وان تكون اقوى وجودا من المعلول والتحقيق ان قولهم بكون العلة هي القدر المشترك مع كون المعلول شخصيا ليس بمعنى انه فاعل مستقل له بل بمعنى كونه من قبيل الشرائط والعقل وان يقتضي من ان يكون الفاعل مصدرا لامر يكون تحصله اقوى من تحصله لكن لا يقتضي من ان يكون امر واحد شخصي مصدرا لامر شخصي بالشرائط والروابط المتعاقبة فان الموجد هو الفاعل وباقي العلل متممات العلية فالفاعل واحد بالشخص لا بالعموم ومجموع تلك العلة والشرائط وان لم تكن واحدا بالعدد بل هو واحد بالمعنى العام لكن ذلك لا يخرج العلة الفاعلية عن الوحدة العددية قال الشيخ في الالهيات الشفاء بعدما بين ان الصورة المطلقة شريكة لعلة الهيولى واعترض عليه بان مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل هو واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد وانا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ

بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا بامور يقارنها ايما كانت هذا كله
والحاصل ان كون الواحد بالعموم المستحفظ وحدة عمومه بالواحد بالشخص علة للواحد بالشخص غير مستبين فيجوز
ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالشخص علة لواحد بالشخص فتأمل **قوله** فتأمل فيه
آه قال في الحاشية اشارة الى الجواب بان التحقيق الثابت بالبرهان ان الامر المصحح لدخول الفاء هو الترتب
والترتب والاحتياج امران متغايران لان يستلزمان امتناع حصول الموقوف بدون حصول الموقوف عليه
لان الترتب اثر وظل للمرتب عليه والاثر لا يتخلف عن المبدء فالعلاقة المصححة لدخول الفاء بالحقيقة بين المعلول
والقدر المشترك بين العلتين في صورة التبادل والتعاقب انتهت والتحقيق على ما افيد ان الوجود الشخصي بما
هو كذلك لا يترتب الا على علة واحدة بالشخص فترتبه عليها هو احتياجه اليها واما وجود الطبيعة فهو وان كان متحدا
مع وجود الشخص لكنه غير مرتبط بخصوص الوجود الشخصي فلا يكون وجود الطبيعة محتاجا الى علة الوجود الشخصي
بما هو كذلك نعم يكون مترتبا عليها اذ يحصل بها وان كان يحصل بغيرها ايضا فيتحقق الترتب هناك دون الاحتياج
فالشيء اذا حصل حصولا بدون النظر الشخص وكان له حصول آخر بالنظر لم يصدق انه محتاج الى النظر ضرورة
حصوله بدونه فيصدق انه مرتب على النظر فالترتب بالذات كانه اعم من الاحتياج بالذات فافهم **قوله** فالتعقل
في الجواب آه هذا مختصل عما قال بعض المدققين في حواشي شرح التهذيب وعبارته هكذا الصواب في الجواب ان يقال
المعلومات تختلف بحسب الحصول في الذهن فبعضها يمكن ان يحصل بالنظر وبغيره وبعضها لا يمكن ان يحصل
بالنظر بل يحصل بغيره فقط والحصول بالنظر والحصول بغيره متغايران فالحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل بغيره
والحصول بغيره لا يمكن ان يحصل به فالمعلومات الاول نظريات والمعلومات الثانية بديهيات فالمراد بالحصول
في تعريف النظري مطلق الحصول وفي تعريف البديهي الحصول المطلق فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله على
النظر وهو بان يتوقف فرد من افراد حصوله عليه والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر وهو بان لا يتوقف
جميع افراد حصوله عليه هذا كلامه ويرد عليه اولا انه ان كان مراده تجديد الاصطلاح في معنى البديهي والنظري فلا
كلام معه فان الكلام انما هو على اصطلاح القوم وان كان مراده ان معنى البديهي والنظري في اصطلاح القوم
ما ذكره فباطل قطعا وثانيا ان القوم قد استدلوا على بطلان نظرية الكل بلزوم الدور او التسلسل وهو لا يتم على
تجويز حصول نظري من غير نظر وما قال الشارح لا يجب اتمام الدليل علينا في غاية السقوط لان عدم تماميته
دليلهم قرينة ظاهرة على ان مرادهم ليس ما ذكره وما قال انه لو سلم فاتمام الدليل انما هو بالنظر الى فاقد القوة

فاقد القوة القدسية من حيث هو فاقد لها فانه فی غاية السخافة فان فاقد القوة القدسية لا يجب ان يكون فاقد القوة الحدسية وفاقد التجربة والوجدان الصحيح فيجوز ان يحصل له نظری باحد هذه الاشياء ولغيره بالنظر ويحصل له نظريات آخر بالنظر وينتهی سلسلة الاكتساب الی نظری حاصل من غير نظر لا يقال اذا حصل لفاقد القوة القدسية معلوم بالحدس او التجربة او الوجدان يلزم ان يحصل للكل بلا نظر ضرورة ان فاقد القوة القدسية واجد للقوة الحدسية والتجربة والوجدان الصحيح لان الانسان لا يخلو عن تلك القوی فذلك المعلوم بديهی ليس بنظری لانا نقول لو سلم فيجوز ان تكون مراتب القوی متفاوتة بالشدة والضعف فصاحب القوة الشديدة يجوز ان يحصل له معلوم بتوسط تلك القوة ولا يطيق صاحب القوة الضعيفة ان يحصله بتوسطها فيحتاج الی النظر وثالثا انهم قالوا مقاطع البرهان يجب ان تكون ضرورية فی انفسها وهذا لا يصح علی هذا التجويز لانه لما جاز حصول نظری من غير نظر فليجز تاليف البرهان من هذه النظريات بحيث لا ينتهی الی الضروريات لعدم توقف هذه النظريات علی مبادی آخر ورابعا انه يلزم خروج المحسوسات والحدسيات والتجربيات وامثالها من البديهی فان فاقد القوة الحدسية لا يحصل له الحدسيات بالنظر دون الحدس وكذا الفاقد التجربة وكذا الفاقد الوجدان الصحيح فتتوقف بعض انحاء حصولها على النظر واجاب عنه هذا البعض فی حواشی شرح المواقف بان المحسوسات قضايا يحكم العقل بها بواسطة احدی الحواس والحدسيات قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحدس بمشاهدة القرائن فالحكم الذی حصل بالحواس او بالحدس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر وقال فی الحاشية المعلقة علی هذا القول العلم الاحساسی مثلا سواء كان تصورا او تصديقا يحصل بمعونة الحس فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالمحسوسات والحدسيات المعدودتين فی البديهيات محسوسات من حيث انها محسوسات او حدسيات من حيث انها حدسيات ثم قال وبهذا ظهر ان ما اشتهر بين المتاخرين ان البداهة والنظرية يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات مأول او مردود وقال فی بيان التاويل انه يجوز ان يكون المحسوسات او الحدسيات بديهيتين ونظريتين فی وقتين لانها قبل حصولها بالحواس او بالحدس يمكن ان يحصلا بالنظر فيكونان نظريتين وبعد حصولها بالحواس والقرائن لا يمكن ان يحصلا بالنظر فيكونان بديهيين وهذا الجواب فی غاية السخافة لانه ان كان المراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات الحاصلين بالحس والحدس لا يحصلان بالنظر فهو وان كان كذلك لكن قد اختار هذا البعض ان البداهة والنظرية صفتان للمعلوم فالحكم الذی فرض حصوله بالحدس لشخص يجوز حصوله لبعض آخر بالنظر لجواز ان يتوارد الحدس والنظر علی معلوم واحد وان كان المراد ان المعلوم

الحسی والحدسی لایمکن ان یحصل بالنظر فهو باطل قطعًا لان المعلوم الحسی والحدسی کما یمکن ان یحصل بالحس او الحدس کذلک یمکن ان یحصل بالنظر غایة ما فی الباب ان لا یمکن ان لا یحصل بالنظر من حیث انه حصل بالحس او الحدس فقد توقف بعض افراد حصولاتها علی النظر فلا یکون بدیهیا علی زعمه و ما قال فی بیان التاویل یدل علی ان امکان الحصول بالحدس وامکان الحصول بالنظر یختلف بحسب الاوقات فحینًا یمکن الحصول بالنظر وحینا یمتنع وهو مع بطلانه لان الامکان من لوازم الممکن لایبطل عنه اصلا یوجب ان یکون المعلوم فی وقت نظریا وفی وقت آخر بدیهیا حقیقةً فیلزم التهافت بین هذا القول والقول السابق و ما قال بعض الاعلام قدہ ان معنی التاویل فیه انه لما حصل معلوم واحد بالنظر والحدس مثلاً فهو وان کان نظریا حقیقةً الا انه لیطلق علیه اسم البدیهی مجازا لما قد حصل بغیر النظر فشابه البدیهی ففیه ان کلام ذلک البعض غیر دال علی ان اطلاق البدیهی علیه علی سبیل المجاز کما لایخفی وقال بعضهم معنی التاویل ان الحیثیة مرادة فی تعریف البدیهی فالبدیهی ما لایتوقف علی النظر من حیث حصل بلا نظر فالحسیات والحدسیات قبل حصولها بالحس والحدس نظریات من حیث الذات لان انفسها مما یتوقف بعض افراد حصولاتها علی النظر فهی نظریات من حیث الذات بالنسبة الی کل واحد وفی کل وقت وهما من حیث حصلا بالحدس والحس بدیهیان لایمکن ان یحصلا بالنظر فهما بدیهیان بالنسبة الی کل احد وفی کل وقت فلم تختلف البداهة والنظریة باختلاف الاشخاص والاوقات ولا یلزم کون البداهة والنظریة صفتی العلم لان المعلوم حین اخذه بحیثیة الحصول لایخرج عن کونه معلومًا وبالجملة الحسیات والحدسیات بالنظر الی ذواتها یکونان نظریین اذ یصدق علیهما ان بعض افراد حصولهما وهو الحصول النظری مرتب علی النظر ومتوقف علیه من حیث انه حصول بالنظر وباعتبار کونها حسیات وحدسیات بدیهیتین لانه لایترتب ولا یتوقف فرد من حصولهما من هذه الحیثیة علی النظر من فالاعتراضات ساقط باسرها لانا لو فرضنا انقطاع السلسلة الی نظری یحصل بلا نظر الیه یکون ذلک النظری بحسب ذاته نظریا وباعتبار حصوله بلا نظر بدیهیا اذ بهذه الحیثیة لایترتب فرد من افراد حصوله علی النظر فیلزم خلاف ما فرض من عدم بداهة شیء من المعلومات فلابد من حصوله بالنظر فلا ینقطع السلسلة بهذا النظری وکذا الدلائل المثبتة لکون الشیء حاصلا بلا نظر مثبتة للمطلوب اذ الشیء بهذا الاعتبار لایترتب فرد من افراد حصوله علی النظر وکذا لایکون النظری بدیهیا ولا یختلف اصلا باختلاف الاشخاص والاوقات لان النظری ذات الشیء وهی نظریة بالنسبة الی الکل لیست بدیهیة اصلا عند احد والبدیهی هو الماخوذ مع الحیثیة وهو بدیهی بالنسبة الی الکل وکذا لایلزم من اخذ الحدسی بما هو حدسی مثلا کون البداهة صفة للعلم اذ الحدسی باعتبار هذه

لا يخرج عن المعلومية كما عرفت ويرد عليه ما افاد بعض الاعلام قد ان توجيه كلام ذلك البعض بهذا النمط مع
كونه تكلفا ينبو عنه عبارته لا يتم الا اذا اخذت الحيثية تقييدية اذ الحيثية التعليلية لا تفيد لانه يلزم ح كون معلوم
واحد نظريا بالذات وبديهيا بسبب عروض حيثية فاما مع بقاء نظريته او بانسلاب النظرية عنه والاول بديهي
البطلان والثاني يوجب ان يختلف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات واذا كانت الحيثية
تقييدية فغير المتوقف على النظر المعلوم من حيث انه حاصل بلا نظر اي هذا المجموع وهذا فاسد فان المرتب على
الحدس نفس المعلوم لا المعلوم المحيث بهذه الحيثية والا فيحصل بالحدس امران المعلوم نفسه وهذه الحيثية ثم انه
يختلف موضوع النظرية والبداهة اذ موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع البداهة المعلوم المحيث بهذه الحيثية
وقد صرح او فهم ذلك البعض ايضا بان موضوع النظرية والبداهة واحد وكلاهما ممكن التعاقب عليه هذا كلامه
الشريف وايضا يرد على ما ذكر انه يلزم ان يكون جميع المعلومات قبل الحصول بالنظر او بلا نظر نظريا وبعد الحصول
بالنظر نظريا وبعد الحصول بلا نظر بديهيا مع انه لا وجه لهذا التخصيص اصلا لانه يجوز ان يكون جميع المعلومات
قبل الحصول بالنظر او بلا نظر بديهيا وبعد الحصول بلا نظر ايضا بديهيا وبعد الحصول بالنظر نظريا فتامل ورابعا ان
هذا البعض قد جوز في حواشي شرح المواقف ارادة الحصول المطلق في تعريف النظري حيث قال المراد بالحصول
في تعريف النظري يحتمل الحصول المطلق ومطلق الحصول وفي تعريف البديهي لا يحتمل الا الحصول المطلق
وفي حواشي شرح التهذيب جزم بكون المراد في تعريف النظري مطلق الحصول فبين كلاميه تهافت وتناقض
ولقد تصدى بعض المحصلين من نظار حواشي شرح المواقف لدفع هذا التهافت فقال انه اعتبر التوقف في
حواشي شرح التهذيب على معناه فلو اريد بالحصول في تعريف النظري الحصول المطلق يصير حاصل التعريف
هكذا النظري ما يتوقف حصوله المطلق على النظر ولا يوجد بدونه والشئ المطلق انما ينتفي بانتفاء جميع الافراد عنده
فيلزم ان لا يوجد فرد من افراده بدون النظر مع ان النظري يحصل بدونه فلذا حمل على مطلق الحصول والا لم
يبق التقابل بينهما اذ مطلق الشئ يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه فلذا حمل الحصول هناك على الحصول المطلق
وسلب التوقف عنه لا يكون الا بسلبه عن جميع الافراد فمعنى البديهي ان لا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر
اصلا وذلك بان لا يحصل بالنظر اصلا والا فالحصول بالنظر من حيث انه حصول به متوقف عليه البتة فمعنى
النظري على هذا ما يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر ولما لم يمكن اثبات ان ذات حصول ما لا يمكن بدون
النظر سواء كان هذا التوقف لنفس هذا الحصول او لنفس المعلوم وجب القول بان المتوقف هو الحصول بالنظر

من حيث انه حصول به فالمعدود من النظريات هو المعلوم الحاصل بالنظر من حيث انه حاصل به ومعنى البديهي
ما لا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر اصلا ووجب اخذ هذا التوقف اعم من توقف نفس الحصول او من حيث انه
حصول بالنظر والا لم يقابل البديهي النظري بل يصدق تعريفه على كل نظري فوجب ان لا يحصل البديهي من
النظر اصلا ولما امكن حصول اكثر البديهيات بالنظر وجب اخذ الحيثية فيما يعد بديهيا كالحسي من حيث انه حسي فقد
بقي التوقف على معناه لكن يجب اخذ قيد الحيثية في مصداق البديهي والنظري واما في حواشي شرح المواقف فقد
اخذ التوقف بمعنى الترتب لا الاحتياج لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس ثم لما اخذ التوقف
بمعنى الترتب يصح ان يراد في تعريف النظري من الحصول مطلق الحصول او الحصول المطلق لانه لم يبق من التوقف
الا الجزء الايجابي وكلاهما يتحقق بتحقق فرد فيكفي في النظرية ترتب بعض افراد حصوله على النظر فيجب ان يعتبر في
البديهي السلب الكلي لتحقق المقابلة ولذا اراد فيه الحصول المطلق فالنظري على هذا ما يترتب فرد من حصوله
على نظر وهذا صادق على جميع النظريات بلا احتياج الى اخذ قيد الحيثية هذا كلامه وانت تعلم ان هذا الكلام مع هذا
التطويل خال عن المحصول والتحصيل لما عرفت انه لا معنى لاخذ قيد الحيثية في تعريف البديهي وكذا في تعريف
النظري اصلا وايضا القول بان السلب عن الشيء المطلق لا يمكن الا بان يسلب عن جميع الافراد لا يصدق كلية
الا اذا ثبت ان كل ما هو مسلوب عن الشيء المطلق مسلوب عن جميع الافراد مع ان الحكم المخصوص مسلوب عن
الشيء المطلق وليس بمسلوب عن جميع الافراد والسر فيه ان الحكم المخصوص لفرد كما انه مسلوب عن فرد آخر كذلك
هو مسلوب عن الشيء المطلق لعدم اتحاده مع الفرد وعدم حمله عليه فالحمل الحال المخصوص بذلك الفرد على الشيء
المطلق فيسلب عن الشيء المطلق ولا يسلب عن جميع الافراد وقال الشارح في بعض حواشيه لدفع الاضطراب
(على [illegible])
ان ذلك البعض بنى كلامه في حواشي شرح التهذيب على ما هو التحقيق من التلازم بين التوقف والترتب فاعتبر
التوقف بمعنى الاحتياج في تعريف النظري بحسب مطلق الحصول بالنظر الى خصوصياته بناء على صحة استناد
احكام الجزئيات الى مطلق الشيء ولم يعتبر الحصول المطلق اذ حكم الجزئيات لا يستند اليه فالمعلومات الاولى
نظريات والثانية بديهيات فالمراد بالحصول في التعريف النظري مطلق الحصول بان يتوقف فرد من حصوله على
النظر بناء على ان مطلق الشيء يستند اليه حكم الفرد المعين البتة وفي تعريف البديهي الحصول
المطلق بان لا يتوقف جميع افراد حصوله عليه على ما تقتضيه المقابلة بينه وبين النظري ولم يعتبر ذلك في تعريف
النظري بناء على ان الشيء المطلق قد يستند اليه حكم الفرد بعينه لان علته بالحقيقة ههنا هو القدر المشترك بين النظر

والحدس وحصوله بكل منهما ممكن فلا يحتاج الى فرد بخصوصه ما قال في حواشي شرح المواقف مبني على انه اخذ التوقف
بمعنى الترتب وعنى به العلاقة المصححة لدخول الفاء بان يقال اذا وجد فوجد ولما كانت البداهة والنظرية عنده من
صفات المعلوم والمعلومات مختلفة بحسب الحصول الذهني فبعضها قد يترتب حصوله على النظر وقد يترتب على غيره كالحدس
والبعض الآخر منها لا يمكن الا بغير النظر والحصول بالنظر وبغيره متغائران بالشخص بحيث لا يمكن حصول كل منهما بما
يترتب عليه الآخر وطبيعة الحصول في المعلومات الاولى سواء اخذت من حيث هي هي كما هو موضوع المهملة او من
حيث الاطلاق كما هي موضوع الطبيعة يمكن تحققها ابتداءً بكل من النظر والحدس على وجه البدلية بان يكون العلة
هو القدر المشترك بينهما والمعلول طبيعة الحصول ولذا عدل في حواشي شرح المواقف من الاحتياج الى الترتب
واعتبر في تعريف النظري كلا من الحصول المطلق ومطلق الحصول ولا يخفى ما فيه من التكلف وغاية ما يمكن ان
يقال في التوفيق بين كلاميه ان ما قال في حواشي شرح المواقف مبني على ان مطلق الحصول والحصول المطلق
كلاهما يتحققان بتحقق فرد من الحصول بالنظر على وجه التوقف لانهما تتحققان بتحقق فرد فقد صدق الحكم بتحققهما بتحقق
والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بمعنى ان لا يتحقق فرد من حصوله على وجه التوقف اذ لا ينتفي تحققه
الا بانتفاء جميع الافراد وما قال في حواشي شرح التهذيب من ان المراد في تعريف النظري مطلق الحصول فانما هو للكفاية
به لا لعدم صحة ارادة الحصول المطلق فتامل جداً وخامساً ان العلوم القديمة لا يتصف بالبداهة والنظرية لا سيما عند
هذا القائل بكون المقسم للتصور والتصديق العلم الحصولي الحادث وعلى ما ذكره انما يتصف بالبداهة والنظرية اولا
وبالذات المعلومات دون العلوم وكل معلوم معقول للعقول العالية على رأيهم وكل معلوم اما بديهي او نظري فمعلومات
العقول ايضاً اما بديهية او نظرية فعلومها ايضاً تتصف بالبداهة والنظرية بالعرض كما ان علومنا تتصف بالبداهة
والنظرية بالعرض فلا وجه للقول بان علومها لا تكون بديهية ولا نظرية وسادساً انه اذا كان مناط النظرية توقف
مطلق الحصول على النظر فلا ريب انه يصدق على علوم العقول ان مطلق حصولها موقوف على النظر فيلزم كون
علومها نظرية وهو مع كونه مخالفاً للاجماع خلاف مذهبه ايضاً وسابعاً انه يلزم على ما اختار ان لا يقع النزاع في بداهة
الاشياء ونظريتها فان من يدعي نظرية شيء ظاهر انه حصل له ذلك الشيء بالنظر فلا بد ان يجزم بنظريته وثامناً
انه يلزم ان لا يقطع ببداهة شيء اذ لا طريق لحصول القطع بان جميع حصولاته ليس بالنظر لجواز ان يكون بعض
حصولاته بالنسبة الى بعض الاشخاص بالنظر وبالجملة مفاسد هذا الرأي اكثر من ان تحصى قال الشارح في الحاشية
المشهور ان بناء النظرية على الحركة الاختيارية من المطالب الى المبادي وبالعكس او الحركة الاولى فقط والحدس

مجموع الانتقالين الدفعيين او الانتقال الثانی علی وجه الدفعة المقابلة للنظرية تقابل الصعود والهبوط ومن ههنا اشتهر كون الحدسيات بديهيات والحق ان مناط النظرية تحقق الواسطة فی العلم وهو المعرف الحقيقی او الحجة سواء وجدت الحركة فی جميع افراد حصوله اولا انها تفيد تحصيل المجهول ابتداءً فالحصول بالحدس لاينافی نظرية العلوم فان قيل لو اتفق ان يكون جميع افراد حصول النظری لكل شخص مرتبا علی الحدس بناءً علی امكانه لكل واحد فيلزم ان لايكون نظريا لانتفاء التوقف بالكلية مع وجود الواسطة فی العلم فيقال لو سلم ذلك فلما كان المعتبر فی البداهة انتفاء التوقف فی جميع افراد حصوله محققة كانت او مقدرة بناءً علی عدم الواسطة فی نفس الامر فيجب ان يكون النظری ما يكون افراد حصوله فی الجملة متوقفة علی النظر ولو كانت مقدرة بناءً علی ما تقتضيه التقابل بينهما فالتوقف فی فرد مقدر بناءً علی وجود المبادی فی نفس الامر يكفی للنظرية فتامل انتهت وانت تعلم ان ما ذكره مبنی علی ما زعم بعض المدققين ان الحسيات والحدسيات بالنظر الی ذاتيهما نظريتان اذ يصدق عليهما ان لبعض افرادهما وهو الحصول النظری مرتب علی النظر ومتوقف عليه من حيث انه حصول بالنظر وباعتبار كونهما حسيات وحدسيات بديهتان لانه لايتوقف فرد من حصولهما من هذه الحيثية علی النظر وقد عرفت ان هذا توهم فاسد ولو فرض حصول جميع افراد النظری لكل شخص بالحدس فلا يكون شئ نظريا اصلا ووجود الواسطة فی العلم بمعنی المعرف الحقيقی والحجة علی هذا الفرض غير مسلم بل غير صحيح فلا معنی لتوقف افراد حصول شئ فی الجملة علی هذا الفرض علی النظر اصلا والافراد المحققة والمقدرة علی هذا الفرض سواسية فی حصولها بلا نظر ووجود المبادی فی نفس الامر لايقدح فی البداهة انما القادح فيها حصول العلم بالواسطة بمعنی المعرف او الحجة ولو كان وجود المبادی فی نفس الامر قادحا فی البداهة لزم كون الفطريات ايضا نظريات مع انهم باجمعهم قد صرحوا بخلافه وبالجملة جل ما عنی به الشارح نفسه فی هذا المقام من قبيل اضغاث الاحلام كما لايخفی علی اولی الافهام **قال** المصـ فيلزم تقدم الشئ آه قال السيد المحقق قدس فی حواشی شرح المطالع الدور مستلزم لمحالين احدهما توقف الشئ علی نفسه وذلك لان كل واحد من طرفی الدور كا و ب مثلاً لما كان موقوفا علی الآخر الموقوف علی الاول لزم توقف كل منهما علی نفسه لان الموقوف علی الموقوف علی الشئ موقوف علی ذلك الشئ وهو محال لان التوقف نسبة والنسبة لاتتصور فی شئ واحد وثانيهما تقدم الشئ علی نفسه اعنی حصوله قبل حصوله وذلك لان آ لما كان موقوفا عليه لب كان حصوله قبل حصول ب وكذا ب موقوفا عليه لا فيكون حصوله قبل حصول آ فيكون حصول كل منهما سابقا علی حصول ما هو سابق عليه فيكون حصول كل منهما سابقا علی نفسه بمرتبتين ان كان الدور بمرتبة واحدة وبثلث مراتب ان كان الدور

بمرتبتين وهكذا ايزيد مراتب التقدم على مراتب الدور بواحدة دائماً ومن البين ان اللازم الثاني اشد استحالةً
فانه باعتبار علية كل من الطرفين للآخر كما ان الاول باعتبار معلولية كل منهما لصاحبه هذا كلامه وقيل وجه اشدية
الاستحالة هو سبق حصول كل منهما على نفسه بمرتبتين او اكثر وهو اشد في الاستحالة والبعد عن الوقوع بمرتبة
لان استحالة توقف الشئ على نفسه باعتبار استلزام المغايرة ولا يتفاوت الامر في ذلك بوحدة المرتبة وتعددها
فاذا كان كل منهما حاصلاً قبل حصوله بمرتبتين زاد الاستحالة والبعد عن الوقوع بمرتبة وهكذا اورد عليه محاصر
المحقق الدواني بان توقف الشئ على نفسه محال من وجهين احدهما استدعاء المغايرة اذ التوقف نسبة
والثاني استلزام تاخر الشئ عن نفسه كما ان حصول الشئ قبل حصوله محال من وجهين احدهما استدعاء المغايرة
اذ القبلية نسبة والثاني تقدم الشئ على نفسه فكما ان التقدم بواسطة كونه في صورة الدور كان بمرتبتين او
اكثر كذلك التاخر بواسطة ذلك كان بمرتبتين او اكثر فاعتبار الخلف الاول في الصورة الاولى دون الثانية
واعتبار الخلف الثاني في الصورة الثانية والحكم بان الثاني اشد استحالة تحكم ظاهر وقال بعضهم في وجه اشدية
الاستحالة ان استحالة توقف الشئ على نفسه وعدم حصوله الا بعد نفسه باعتبار جعل حصوله على تقدير الوقوع معلولا لنفسه
اما اصل عدم الحصول فليس مما لا يجوز وقوعه على الاستمرار واما الاستحالة في تقدم الشئ على نفسه فهو باعتبار
كون الشئ حاصلا وهو لم يحصل بعد ومن البين انه اشد استحالةً والحاصل انه يلزم من تقدم الشئ على نفسه
اجتماع الوجود والعدم ولا يلزم من توقف الشئ على نفسه ذلك بل عدم فقط لكن على وجه يكون الوجود محالا لانه
معلل بنفسه اورد عليه تارة بان الشئ الموقوف على نفسه لما كان حاصلا على تقدير نقيض الدعوى ههنا كان لا محالة
حاصلا على تقدير النقيض بعد حصوله وهو مستلزم لاجتماع الوجود والعدم كما ان الشئ المتقدم على نفسه كذلك نعم اذا
اعتبر تقدم الشئ على نفسه وتوقفه عليها بدون حصولها يتراءى من الاول اجتماع الوجود والعدم ولا يتراءى من الثاني
ذلك وتارةً انه جعل هذا القائل توقف الشئ على نفسه تاخره عن نفسه في مرتبة واحدة حيث قال ان الاستحالة
في توقف الشئ على نفسه وعدم حصوله الا بعد نفسه آه وحكم بان تقدم الشئ على نفسه اشد استحالة
مع انه لا فرق بين تقدم الشئ على نفسه وتاخره عن نفسه في الاستحالة قطعا كيف وهما متضائفان متكافيان
وجوداً وعدماً وتارةً بان الحصول قبل الحصول يستلزم التوقف فكيف يكون الحصول قبل الحصول اشد استحالةً
من التوقف وقال بعضهم في وجه ان المحذور فيه اكثر لانه يلزم منه توقف الشئ على نفسه وتوقف وجوده على وجوده
وتوقف المجموع على المجموع وتوقف كل واحد على الآخر بخلاف اللازم الاول اذ ليس فيه الا توقف الشئ على

نفسه ثم اعترض عليه الصدر المعاصر للمحقق الدوانی بانه ان اراد بتوقف الشیٔ علی نفسه توقفه علی نفسه مع قطع النظر عن الوجود بان یکون ذاته معلولا لها کالاثنین للواحد کما هو المتبادر فلا یلزم من توقف الحصول ذلک اذ حصول المعلول یتوقف علی موجده ولیس ذاته معلولاً لذات الموجد مع قطع النظر عن الوجود وان اراد بتوقفه علی نفسه توقفه علیه نظراً الی الوجود فیرجع ذلک الی توقف الوجود علیه فلم یکن هناک توقفان ولم یبق بین الصورتین فرق وتعقب علیه المحقق الدوانی بان المعترض قد سلم ان ذات الاثنین مع قطع النظر عن وجوده موقوف علی الواحد بخلاف المعلول مع العلة فانه یتوقف وجوده علیها وذلک لان الشیٔ انما یحتاج الی غیره فی الوجود مع ان الامکان علة الاحتیاج والامکان نسبة بین المهیة والوجود فاذا قطع النظر عن الوجود ولوحظ المهیة وحدها لم یتحقق الامکان فی هذه الملاحظة فلا یتحقق الاحتیاج الیه والحق ان الامکان کیفیة لنفس المهیة واحتیاج الشیٔ الی الموجد فی الوجود لیس معناه الا احتیاج نفس المهیة الیه لان الوجود امر انتزاعی و منشاء انتزاعه نفس المهیة کما علمت فیما سبق واحتیاج الانتزاعی هو احتیاج منشاء انتزاعه اذ لا تحقق له مع قطع النظر عن اعتبار العقل الا بمنشاء انتزاعه فلا معنی للقول بان ذات المعلول لیست بمعلولة لذات العلة انما المعلول وجودها کما لا یخفی علی المتفطن وقال الصدر المعاصر للمحقق الدوانی فی وجهه ان استحالة توقف الشیٔ علی نفسه انما هو بواسطة استلزامه امراً ممتنعاً کتأخر الشیٔ عن نفسه وتحقق النسبة فی امر واحد لا بالنظر الی مجرد ذاته بخلاف حصول الشیٔ قبل حصوله فانه مستحیل نظراً الی ذاته وفیه ان کون استحالة حصول الشیٔ قبل حصوله بالنظر الی مجرد ذاته ممنوع بل انما هو بالنظر الی استلزامه لاجتماع النقیضین وهو کونه حاصلاً فی المرتبة السابقة وغیر حاصل والظاهر ان کونه اشد استحالة لکونه اقرب الی استلزام اجتماع النقیضین اذ یمکن بیان استحالة التوقف باستلزام الحصول قبل الحصول وبیان استحالته باستلزامه اجتماع النقیضین فافهم **قوله** بیانه ان آه قال السید المحقق قدس سره فی حواشی شرح المطالع فی بیان استلزام الدور للتقدم انه اذا توقف آ علی ب و ب علی آ کان آ مثلاً موقوفاً علی نفسه وهذا وان کان محالاً لکنه ثابت علی تقدیر الدور ولا شک ان الموقوف علیه غیر الموقوف فنفس آ غیر آ فهناک شیئان او نفسه وقد توقف الاول علی الثانی ولنا مقدمة صادقة هی ان نفس آ لیست الا آ و ح یتوقف نفس آ علی ب و ب علی نفس آ فیتوقف نفس آ علی نفسها اعنی علی نفس نفس آ فیتغائران لما مر ثم نقول ان نفس نفس آ لیست الا آ فیلزم ان یتوقف علی ب و ب علی نفس نفس آ وهکذا نسوق الکلام حتی یترتب نفوس غیر متناهیة فی کل واحد من جانبی الدور ثم اعترض

عليه بان قولنا الموقوف عليه يغاير الموقوف ان كان صادقا فى نفس الامر لكنه لا يصدق على تقدير الدور وليس
المراد ابطاله حتى يتم الكلام بكونه رافعا للواقع بل استلزامه للنقيض واليضا ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك
انه يستلزم قولنا نفس آ مغايرة لآ فلا يجامع صدقه صدق قولنا نفس آ ليست الآ او اجيب عنه تارة بان
الدور لو وقع وكان متحققا فى نفس الامر فلا بد ان يجامع لكل ما هو فى نفس الامر ولا ريب ان قولنا الموقوف
عليه يغاير الموقوف متحقق فى نفس الامر فلو تحقق الدور فى الواقع فلا بد ان يكون متحققا مع تلك المقدمة وذلك
لان الاتفاقية العامة يكفى فى صدقها صدق التالى وان كان التالى منافيا للمقدم واذا تحققت المغايرة
فيصدق قولنا نفس آ غير آ وان ههنا شيئين آ ونفسه ولنا ايضا مقدمة صادقة وهى ان نفس آ ليست الآ فلا
ان يصدق على تقدير الدور وبهذا يندفع عنه البحثان اما الاول فظاهر واما الثانى فلان قوله لا شك انه يستلزم
آ ه مسلم لكن قوله فلا تجامع صدقه آ ه محل نظر لان صدقه مع الدور لما كان محالا جاز ان يستلزم النقيضين الحاصل
ان وقوع الدور مع كون الموقوف غير الموقوف عليه يجب اجتماعها مع كل صادق مثلا كون اليست الآ او
اورد عليه بوجهين الاول ان نفس الامر قد يطلق على ما يكون موجودا فى حاق الواقع مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر وانتزاعه ولا ريب انه يجامع كل ما هو فى نفس الامر ولا يخفى ان الدور ليس من هذا القبيل وقد يطلق
على ما يفرض فى نفس الامر واستلزامه لجميع الامور الواقعية غير مسلم واما الثانى فاسيأتى من المص من ان
التالى فى الاتفاقية العامة لا بد وان لا يكون منافيا للمقدم والا لزم اجتماع النقيضين وهو محال ولو كان
بطريق الاتفاق وما قال بعض نظار كلام المص ان الذهن يسبق فى الاتفاقية اولا الى التالى ويعلم انه متحقق
فى الواقع ثم ينتقل الى المقدم فمرجع صدق الاتصال فى الاتفاقية الى صدق التالى فى نفس الامر فقط سواء
كان منافيا للمقدم اولا ولذا يقال يمتنع تركيب الاتفاقية من كاذبين ولا يلزم من منافاة التالى مع المقدم
فى الاتفاقية اجتماع النقيضين كيف ولم يحكم فيها باجتماعهما فى نفس الامر اذ مآل الاتصال فيها نفس تحقق
التالى فقط كما ان مآل الاتصال فى اللزومية مجرد تحقق العلاقة بينهما لا انهما متحققان والقول بان اجتماع
النقيضين محال مسلم لو كان الاتفاق اتفاق صادقين واما لو كان الاتفاق اتفاق صادق وكاذب
فالاستحالة فى حيز المنع فانه يرجع الى تحقق الصادق فى نفس الامر فقط ففيه ما افاد بعض الاعلام قده ان
الحكم الشرطى لا يكون الا على تقدير فرض المقدم فالحكم فى الاتفاقية ليس الا بتحقق التالى فى نفس الامر على
تقدير فرض مقدمتها فيها فلو كان المقدم منافيا له لرجع الحاصل الى تحقق امر واقعى فى الواقع مع فرض مناقضه

وهو الحكم بالجمع بينهما واما الملزومية عليه فالحكم فيها وان كان بتحقق التالي على تقدير تحقق المقدم لكن لا يلزم فيه على تقدير المنافاة الا اجتماعهما في عالم التقدير ولا خلف فيه اذ ليس الحكم بلزوم لمنافيه المقدم والحاصل ان مدار الاتفاقية وان كان على صدق التالي في نفس الامر لكن لا ريب ان الذهن ينتقل منه الى المقدم البتة وهذا الانتقال يوجب اتفاق النقيض مع النقيض واجتماع النقيض مع النقيض الآخر يستحيل مطلقا اعم من ان يكون لزوماً او اتفاقاً ولا دخل فيه لاستحالة احد النقيضين او امكانه فافهم وتارة بان التوقف عبارة عن العلاقة الذاتية بين الشيئين ولا ريب انهما انما تتصور اذا كانا متغائرين حقيقةً او اعتباراً و القول بان الدور محال فيجوز ان يتخلف عنه في غاية الوهن اذ يلزم على هذا ان لا يجري الدور باطلا لان بطلانه موقوف على تغائر الموقوف والموقوف عليه وهو في حيز المنع عند الخصم وقد قرر الاستاذ العلامة ابي قدس الكلام من الاصل بحيث لا يرد شيء فقال ان في الواقع مقدمتين بديهيتين الاول ان الشيء لا يغائر نفسه والثاني ان الموقوف غير الموقوف عليه فلو لم يكن الدور مستحيلاً وكان الشيء موقوفاً على نفسه في الواقع لكان غير نفسه في الواقع ثم يتوقف نفسه عليه بحكم المقدمة الاولى فنفسه موقوف وموقوف عليه فيكون نفسه موقوفاً ونفس نفسه موقوفاً عليه فنفسه غير نفس نفسه بحكم المقدمة الثانية ثم نفسه عين نفس نفسه بحكم المقدمة الاولى فنفس نفسه موقوف وموقوف عليه فنفس نفسه موقوف ونفس نفس نفسه موقوف عليه فنفس نفسه غير نفس نفس نفسه بحكم المقدمة الثانية ثم نفس نفس نفسه عين نفس نفسه وهلم جرا فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية ولا يمكن ان يقال ان تغائر الموقوف والموقوف عليه ان كان حقا في نفس الامر لكنه ممنوع على تقدير الدور اذ في ذلك تسليم لما ادعينا من استحالة الدور وبالجملة المقصود والدلالة على استحالة الدور في الواقع بان الدور لو تحقق ولم يكن مستحيلاً صدقت المقدمتان المذكورتان لانهما واقعيتان والواقعي لا يصادم شيئاً من التقديرات فيلزم المحذور والقول بان تغائر الاحكام الواقعية في عالم التقدير مشكوك اعتراف باستحالة الدور كما لا يخفى على المتامل واعلم انه قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني في بيان استلزام الدور للتسلسل ان سلسلة التوقف في صورة الدور لا ينتهي الى حد لا يتجاوزه اي لا ينتقل الى موقوف عليه لا يكون موقوفاً على شيء آخر وهو مستلزم التسلسل مثلا اذا توقف ا على ب وب على ا لا يثبت التوقف عند الالف بل الالف الموقوف عليه يتوقف على ب وب يتوقف على ا فيصير الالف بهذا الاعتبار موقوفاً عليه ثانيا ولا يثبت التوقف عنده ايضاً بل هو يتوقف على ب وب على ا حتى يصير الالف موقوفاً عليه ثالثاً ورابعاً وخامساً وهكذا الى غير النهاية فالتوقف في صورة الدور

يدور على موضوعات متناهية بالذات وغير متناهية بالاعتبار فاذن عدم انتهاء التوقف الى حد لا يتجاوزه مستلزم للتسلسل اما في موضوعات متناهية بحسب الذات غير متناهية بحسب الاعتبار واما في موضوعات غير متناهية بحسب الذات والاعتبار معاً وكلاهما مستحيل اما استحالة الاول فلاستلزامه توقف الشيء على نفسه لان عدم انتهاء التوقف في الموضوعات المتناهية بحسب الذات لا يمكن الا بان يتوقف بعض منها على ما يتوقف عليه وهو مستلزم لتوقف الشيء على نفسه واما استحالة الثاني فلاستلزامه تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في نفس الامر وفيه شيء ستطلع عليه ان شاء الله تعالى قوله وهذه الاعتبارات الخ لقائل ان يقول لا نم انه تتحقق في صورة الدور توقفات غير متناهية بل ليس فيه الا توقفان توقف آ على ب وتوقف ب على آ وتكرارهما في الملاحظة لا يصح ان يكون هناك توقفات غير متناهية اذ بين شيئين معينين لا يكون الا توقفان ولو كان ههنا تغاير اعتباري لا يكون دوراً فتأمل بدقة النظر قال المص او تسلسل المشهور في بيان استحالة انه يتوقف حصول المطلوب على هذا التقدير على استحضار امور غير متناهية وهو محال واورد عليه بانه ان اريد توقف حصوله على استحضار امور غير متناهية دفعة فمم لان الافكار المتسلسلة معدات لانتاج المطلوب وان اريد توقفه على استحضارها ولو في ازمنة غير متناهية فاستحالته ممنوعة لجواز ان تكون النفس قديمة قد حصلت مبادي المطلوب الذي يطلب الآن على التعاقب في ازمنة غير متناهية واجيب بان ما ذكر مبني على حدوث النفس ولا شك ان استحضار امور غير متناهية في ازمنة متناهية محال كاستحضارها ايا دفعة واحدة فان قيل على هذا لا حاجة الى القول بالحدوث لان النفس اذا اشعرت بمطلوب من وجه وتوجهت منه الى مباديه ثم رجعت منها اليه ففي هذا الزمان يجب اليها استحضار تلك المبادي باسرها وملاحظتها بترتيبها فاذا كانت المبادي غير متناهية لم يقدر النفس على شيء منها سواء كانت حادثة او قديمة يقال الواجب في تلك الزمان استحضار المبادي القريبة بتفاصيلها دون البعيدة وقال بعضهم الكلام تام بدون القول بحدوث النفس ايضا بان يقال لو كان الكل كسبياً لامتنع حصول شيء من التصورات والتصديقات لان الكل ح متاخر عن النظر ضرورة وبتاخر تحقق جنس النظر عن تحقق جنس المعلومية لانه الحركة في المعلومات او ترتيب المعلومات على اختلاف الرأيين فاذا لا معلومية قبل النظر فلا يمكن النظر اصلا واورد عليه الصدر المعاصر للمحقق الدواني بانه ان اريد بتاخر الكل عن النظر تاخر كل واحد من افراد المعلوم عنه فمم لكن لا ينافي هذا تاخر جنس النظر عن جنس المعلوم لاحتمال ان يكون لكل منها افراد غير متناهية ويقع كل فرد من افراد النظر بين فردي

معلوم وح تقدم كل نظر على كل معلوم بط ويتاخر كل نظر عن كل معلوم وہذا ہو المراد بتاخر جنس النظر عن جنس المعلوم وان اريد به تاخر مجموع المعلومات من حيث ہو مجموع عن النظر فمم اذ ہذا المجموع غير متناه بالغرض لا يتقدم عليه من حيث ہو شیٔ والاظہر ما قال المحقق الدوانی ان تاخر جنس النظر عن جنس المعلوم لا ينافی تقدم جنس النظر على جنس المعلومية فلكل من النظر تاخر عن فرد عن فرد من المعلومية كما ان كل فرد من المعلومية متاخر عن فرد من النظر فجنس كل من المعلومية والنظر متاخر عن جنس الآخر فی ضمن فردين وہذا واقع فی المعدات الغير المتناہية كالطير والبيض والشجر والثمر اذا قيل بتر تبہما الى غير النہاية واعلم انه قال المحقق الدوانی فی حواشی شرح الشمسية ان الاستدلال على تقدير قدم النفس اليقتام او على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب شیٔ من الاشياء بالكنه واذا لم يحصل شیٔ من الاشياء بالكنه لم يحصل شیٔ من الاشياء بالوجه اما الملازمة الثانية فظاہرة ضرورة ان ما ہو وجه لشیٔ فہو كنه لشیٔ آخر فاذا لم يحصل كنه ما لم يحصل وجه ما واما الملازمة الاولى فلان حصول كل شیٔ بكنه مسبوق بحصوله بوجه اذ الشیٔ ما لم يعلم اولا بالوجه لا يمكن اكتسابه وحصوله بالوجه على تقدير نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين منه فی اكتسابه ثم من ذلك الحد من الزمان الى تمكين اكتساب كنہه لانه زمان متناه من جانب المبدء فلا يمكن حصول كنہه وقد فرضناه حاصلا هف وہذا يجری فی كل كنه يفرض حصوله واذا لم يحصل شیٔ من الاشياء بالكنه لم يحصل شیٔ من الاشياء بالوجه لان كل وجه كنه لشیٔ واورد عليه اولا ان ما ذكر انما يجری فی التصورات واما فی التصديقات فكلا واجيب بانه على تقدير نظرية الكل لا يحصل تصور الشیٔ بالكنه ويلزم منه ان لا يحصل تصور الشیٔ بالوجه ايضا واذا لم يحصل التصور مطلقاً لم يحصل التصديق ضرورة ابتناء التصديق على التصور وفيه ان ہہنا دعويين لا توقف لاحدہما على الآخر فلو فرض نظرية التصديقات باسرہا مع كون بعض التصورات ضرورية فالبيان فی التصديقات يتوقف على حدوث النفس وثانيا ما قال استاذ الشارح ان الوجه فی تصور الشیٔ بالوجه وكذا الكنه فی تصور الشیٔ بالكنه مقصودان بالعرض ومتصوران بالذات على عكس ذی الوجه وذی الكنه فلو كان الوجه فی تصور الشیٔ بالوجه متصورا بالوجه او بالكنه لكان المقصود بالعرض مقصودا بالذات والمتصور بالذات متصورا بالعرض فی قصد واحد وتصور واحد فتصور الوجه فی تصور الشیٔ بالوجه ليس تصورا بالكنه حتى يسبقه تصور الوجه بالوجه وينتقل الكلام الى الوجه الثانی فيلزم ان لا يحصل التصورات باسرہا بل تصور الوجه فی تصور الشیٔ بالوجه تصور كنه الوجه بحيث يكون مرآة لملاحظة ذلك الشیٔ فعلى تقدير نظرية الكل يحصل ذلك التصور بصرف الزمان من الازل الى حد

حد معين منه في حصول مباديه التي هي عرضيات لذلك الشيء وبالجملة الكلام في امتناع التصور بالكنه مسلم وفي
امتناع التصور بالوجه غير مسلم وفيه ما افاد بعض الاعلام انه ان اراد بتمثل كنه الوجه ان يكون كنهه حاصلاً من
دون سبق طلب وكسب فهو مختص بالبديهيات ولا يمكن على تقدير نظرية الكل اصلا وان اراد حصوله بعد
طلب وكسب كما يدل عليه قوله فعلى تقدير نظرية الكل آه فيلزم سبق المعرفة بالوجه فيكون هذا التصور مقصوداً
ولم يبق مرآة للملاحظة وثالثاً بانه يجوز ان يكون مبادي الوجه والكنه مشتركة واجيب بان المرآة والمرئي
في تصور الشيء بالكنه متحدان بالذات ومتغائران بالعرض وفي تصور الشيء بالوجه متغائران بالذات ومتحدان
بالعرض فكيف يتصور ان يكون مبدء واحد مشتركاً بينهما فضلاً عن مباد غير متناهية وفيه ما قيل ان الوجه قد يكون مركباً
من اجزاء الشيء فهي كما انها مباد للوجه مباد للكنه ايضاً كما اذا كان الوجه رسماً تاماً ولم يدل دليل على امتناع
حصول الكنه من الرسم وايضاً يجوز ان يكون الوجه حاصلاً من وجه وهو من وجه وجه الوجه يكون حداً لذي
الوجه والحق انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن حصول شيء بالكنه ولا بالوجه اذ لا يمكن حصول شيء على هذا التقدير
الا بالطلب الكسب ولما كان طلب المجهول المطلق محالاً فلا يمكن الا بعد ان يعلم بوجه من الوجوه وهذا لا يمكن
الا بعد العلم بوجه سابق عليه والكلام فيه الكلام فلا يكون شيء معلوماً اصلا فتامل **قال** المص وهو باطل اعلم
ان الفلاسفة قد اجمعوا على ان براهين ابطال التس لا تجري في المتعاقبات الزمانية وشرطوا لجريانها الاجتماع
والترتيب لان كلما يوجد من سلسلة المتعاقبات فهو متناه والسلسلة بتمامها غير موجودة ومعنى عدم تناهيها
في جانب الماضي انها هي بحيث لو تصور ما قد كان منها موجوداً لحكم العقل بان قبله كان شيء آخر موجوداً وهكذا
الى غير النهاية وبالجملة التس في الامور المتعاقبة في جانب الماضي جائز وظاهر ان مبادي النظر من قبيل
المعدات فلا يجب اجتماعها بل يجب عدم اجتماعها واذا لم تكن تلك المبادي مجتمعة لا تجري فيها برهان
التضعيف ولا غيره من البراهين ولذا قال بعض الاعلام قد الصواب ان يقال لو تسلسل سلسلة الاكتساب
لزم التس في جانب المبدء وهو باطل فان عدم هذه السلسلة باسرها جائز لعدم كون الباري عز وجل جاعلاً تاماً لواحد
من احاد هذه السلسلة فلو فرض عدم هذه السلسلة لم يلزم محال واذا جاز هذا النحو من العدم لم يكن شيء من
احاد هذه السلسلة واجباً لان الواجب ما يستحيل عليه جميع انحاء العدم وههنا هذا النحو من العدم ممكن واذا لم
يجب احاد هذه السلسلة لم يوجد لما تقرر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فامتنع وجود هذه السلسلة سواء كانت
النفس قديمة او حادثة فامتنع تحصيل النظري بطريق الدور او التس وهذا الكلام وان كان في غاية

المتناهية لكن القول بعدم جريان البرهان في الامور المتعاقبة الماضية ليس بصحيح لان الفلاسفة قائلون بالوجود الدهري لجميع الاشياء وليس فيه فوت ولا لحوق فليس بعض الاشياء غائبا عن بعض باعتبار الوجود الدهري بل جميع الاشياء موجودة فيه بلا تقدم ولا تاخر فقد وجد الاجتماع في نفس الامر فيجري البرهان وسياتي تفصيل القول فيه انشاء الله تعالى **قال** المص لان حد ده لتضعيف آه قال بعض ناظري كلام المص بناؤه على ان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية لابد ان يعرض لها عدد وقد يدعى فيه الضرورة ويرد عليه ان كل عدد فله مبدء معين وهو الواحد ولا عدد فوقه البتة فلو فرض خروج كثرة غير متناهية من الجانبين من القوة الى الفعل فلا يمكن ان يعرض لها عدد البتة والا لتعين المبدء لتلك الكثرة ايضا هذا خلف فاذا جاز عند العقل ان يوجد نحو من الكثرة ولم يعرض له عدد فلابد ان يستدل على ان الكثرة الخارجية المتناهية المتناهية من جانب والغير المتناهية من جانب آخر لابد ان يعرض لها عدد ودعوى الضرورة غير مسموعة وهذا الايراد في غاية السخافة اما اولا فلما افاد بعض الاعلام قده ان الواحد ليس مبدءا لكمية سلسلة غير متناهية واما كونه مبدءا بمعنى انه اول الاعداد عند من يسميه عددا او بمعنى كونه عادا للجميع او كونه علة وجزءا لها لا يضر مع ان قياس غير المتناهي من جانب عليه من الجانبين غير سديد لظهور الفرق واما ثانيا فلما افيد ان الكثرة الغير المتناهية مشتملة على كثرات كل منها كثرة متناهية وان كان مجموع تلك الكثرات غير متناه والكثرة المتناهية مشتملة لامحالة على الواحد والمشتمل على المشتمل على الشئ مشتمل على ذلك الشئ فالكثرة الغير المتناهية مشتملة على الواحد فيكون الواحد مبدءا لها ومنشاء الاشتباه عدم الفرق بين المبدء بمعنى الجزء وبينه بمعنى الطرف ثم لو فرض ان الواحد مبدء للعدد بمعنى انه طرف له وان الكثرة الغير المتناهية لا طرف لها ولا مبدء فلا تكون معروضة للعدد فلا ريب انا اذا قسمنا الامور الغير المتناهية تحقق الطرف في كل من قسميها وهو الواحد فيكون كل من قسميها معروضا للعدد ويثبت المطلوب ويقرب من الدليل المذكور في المتن الدليل المشهور ببرهان الزوجية والفردية لابتنائه ايضا على ان كل كثرة خرجت من القوة الى الفعل لابد ان يعرض لها عدد وقرره صاحب العروة الوثقى بعد تمهيد مقدمات الاولى ان كل جملة خرجت من القوة الى الفعل في الآن او في الزمان المتناهي او الزمان الغير المتناهي الماضي او في نفس الامر فالمجموع الحاصل من آحاد تلك الجملة امر معين متشخص سواء كان وجودها حادثة معا او لا معا كما ان كل جزء من اجزائه كك الثانية ان كونه متعينا يوجب ان يكون معروضا لعدد معين بحسب احاده فان التعين بحسب نفسه وبحسب اجزائه

التي هي احاده يستحيل ان يكون معروضا لعدد مبهم كلي الثالثة ان كل عدد معين في الواقع لابد ان يكون في الواقع زوجا او فردا ولا ثالث لهما وان لم نعلم بعينه وبعد تمهيد المقدمات نقول اذا وجدت جملة من الغير المتناهي من مبدء معين الى الجانب الآخر باحد انحاء الوجود التي ذكرت يجب ان تكون متعينة بالمقدمة الاولى فيجب ان تكون معروضة لعدد معين بالثانية ولابد ان يكون ذلك العدد زوجا او فردا بالثالثة فان كان فردا فبانتقاص واحد يكون زوجا ضرورة واذا كان زوجا يصح قسمته الى متساويين وموردا لقسمة يجب ان تكون ميعدا من حدود وسط السلسلة فمن هذا الحد الوسطاني الى المبدء متناه ومنه الى الجانب الآخر غير متناه مع انهما متساويان هذا خلف وانما حكم بتناهي الاول لانه محصور بين حاصرين ومحصورية غير المتناهي محال مطلقا وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود واورد عليه بانه يجوز ان يكون حصر العدد في القسمين من خواص المتناهي فالعدد الغير المتناهي لا يكون زوجا ولا فردا واجيب بانهما نقيضان لانهما سلب ومسلوب فلا يجوز ارتفاعهما عن الموجود وزيفه بعض الاعلام بان الزوجية الانقسام بمتساويين والفردية الانقسام الى زائد وناقص بواحد او عدم الانقسام عما من شانه الانقسام بعد التزييد والتنقيص وغير المتناهي لا ينقسم الا بقسمين احدهما متناه والآخر غير متناه زائد على الاول المتناهي بمراتب غير متناهية فغير المتناهي لا يتصف بالزوجية والفردية وبعبارة اخرى انا لا نسلم ان كلما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي ولو سلم ان الفردية عدم الانقسام بمتساويين فلا ريب ان هذا المفهوم اعم مما احد قسميه ناقص بواحد ومما احد قسميه ناقص بازيد من واحد والذي يصير منقسما بمتساويين بتزييد واحد وتنقيصه هو القسم الاول لا الثاني وغير المتناهي فرد لهذا المعنى فلا يكون بزيادة واحد ونقصانه زوجا كيف لا وغير المتناهي انما ينقسم الى جزء متناه وآخر غير متناه ولا يصير المتناهي بزيادة واحد غير متناه ولا غير المتناهي بتنقيص واحد متناهيا فلا يصير بعد زيادة واحد او نقصانه زوجا وانما هذا الحكم فيما قسماه زائد وناقص بواحد ومن العجائب ان صاحب العروة الوثقى قد نسب استنباط هذا الدليل الى نفسه مع انه مع ما فيه مذكور في الاسفار الاربعة **قوله** ويجب ان يكون آه اعلم ان بعض الاعلام بعد ما قرر كلام الشارح بانه اذا وجد سلسلة غير متناهية كان فيها اثنينيات غير متناهية والاحاد ايضا غير متناهية فمجموعات الاثنين غير متناهية ومجموعات الاحاد ايضا غير متناهية والاول ضعف الثاني فيجري البرهان وتم اعترض عليه بانه ان اراد الاثنينيات الموجودة اي العارضة لاجزاء السلسلة فمسلم انها غير متناهية وضعف الاحاد لكن الزيادة

ليست بعد انصرام المزيد عليه بل الزيادة انما هى فى الخلال لان كل اثنين اثنين من هذه المجموعات زائد
على كل واحد واحد وان اراد ان العقل بجمع هذه الاثنينيات فيحصل سلسلة وبجمع الاحاد فيحصل سلسلة ويحكم
بان احاد السلسلة الاولى ضعف احاد الثانية وزيادة الزائد بعد انصرام احاد المزيد عليه فهذا الجمع والحكم من
اختراعات العقل لا يلزم منه التناهى فى نفس الامر ولا يخفى ان ما ذكره مخالف لما صرح الشارح فى الحاشية
المعلقة على هذا القول حيث قال الظاهر ان احاد جملة الاثنينيات الغير المتناهية الماخوذة من سلسلة الوحدات
نصف جملة الوحدات اذ هى ضعف جملة الاثنينيات لان ماخذ الجملتين سلسلة واحدة انتهت فظهر ان غرضه
ان احاد جملة الوحدات ضعف احاد جملة الاثنينيات و احاد جملة الاثنينيات نصف احاد جملة الوحدات فتكون
احاد جملة الاثنينيات متناهية لكونها قابلة للزيادة هف وبالجملة لو كانت جملة الاثنينيات الغير المتناهية موجودة
كانت جملة الوحدات الغير المتناهية ايضا موجودة وتكون ح احاد جملة الاحاد ضعف احاد جملة الاثنينيات لان احاد جملة الاثنينيات انما
هى الاثنينيات فان كل اثنينة واحد من تلك الجملة فتكون الاثنينيات احاد تلك الجملة ولا شك فى انها نصف
احاد جملة الوحدات فتكون احاد جملة الوحدات ضعف احاد جملة الاثنينيات فتكون جملة الاثنينيات قابلة
للزيادة فيلزم تناهيها فتامل فقوله وزيادة الزائد آه قال فى الحاشية لا يقال ان زيادة جملة الوحدات
مندرجة فى الاثنينيات اذ هذه الوحدات المضاعفة اجزاء لها فسلسلة الاثنينيات مشتملة على تلك الوحدات
الزائدة من المبدء الى لا يتناهى لانا نقول العدد والوحدة مما يتكرر نوعه فاحاد كل واحد من الجملتين معروضة
للوحدات فكما ان كل واحد واحد كذلك كل اثنين واحد من جملة الاثنينيات الكثيرة ولا ريب فى ان عدد احاد
الوحدات ضعف احاد الاثنينيات الماخوذة من سلسلة تلك الوحدات واعتبار الزائد بعد انصرام احاد المزيد
عليه ذا المبدء لا يقبلها والاوساط منتظمة متوالية الى آخر المقدمات فتامل انتهت وفيه ان كون عدد احاد الوحدات
ضعف احاد الاثنينيات الماخوذة من تلك السلسلة وان كان مسلما لكن كون عدد احاد جملة الوحدات زائدا
على احاد جملة الاثنينيات بعد انصرامها محل تامل بل الظاهر ان احاد جملة الاثنينيات مشتملة على احاد جملة
الوحدات كما لا يخفى وما قيل اذا فرض كل من السلسلتين غير متناه فليس بينهما زيادة ونقصان بل السلسلتان
تتساويان فى العدد وغاية ما فى الباب ان احاد سلسلة الاثنينيات واجزائها ضعف سلسلة الاحاد واجزائها
كما يقول الحكماء فى اجزاء الخردلة والجبل بان اجزاء كل منهما غير متناهية لا تتفاوت فى العدد وان كان كل
جزء من الجبل اضعاف جزء الخردلة فلا يخفى سخافته اذ لا يلزم من كون احاد السلسلتين غير متناهية ان لا يكون

احدہما ازید من الآخر کالمئات الغیر المتناہیۃ والالوف الغیر المتناہیۃ وکدورات الفلک الاعظم فانہا ازید
من دورات الفلک الثامن عدداً مع کونہا غیر متناہیین فتوہم کون السلسلتین غیر متناہیتین مستلزماً لکونہما
متساویین فی العدد توہم بعید و اما اجزاء الخردلۃ والجبل فلیست الضعفیۃ وعدمہا بینہما فی العدد بل فی المقدار
وہذا ظاہر جداً فافہم ولا تخبط **قولہ** سواء کانت مرتبۃ اولا آہ اعلم ان المتعاقبات وان لم توجد فی آن او زمان
واحد لکن لا ریب انہا موجودۃ فی ازمنتہا فہی موجودۃ فی الواقع فالبراہین الدالۃ علی بطلان التسلسل تکون
جاریۃ فیہا ایضاً کما انہا جاریۃ فی المجتمعات سواء کانت من قبیل المتصلات او المنفصلات فان الواقع
المسمّٰی بالدہر وان لم یکن ظرفا لتحقق التعاقب لکن المتعاقبات لما اتصف بالتعاقب فی الزمان وہی بعینہا
موجودۃ فی الدہر فلا یرتفع عنہا فی الدہر صفۃ کونہا متعاقبۃ بحسب الزمان وہذا القدر من الترتب یکفی لجریان
البراہین والفرق بین المتعاقبات الماضیۃ والمستقبلۃ بجریان البرہان فی الاولی لخروجہا من القوۃ الی
الفعل دون الثانیۃ لکونہا غیر خارجۃ عن القوۃ الی الفعل غیر سدید فان الزمان والحرکۃ کل منہما متصل واحد
فی نفسہ من الازل الی الابد ولا جزء فیہما بالفعل اصلا فکما ان المستقبل معدوم بالنظر الی الماضی کذلک الماضی
ایضاً معدوم بالنظر الی المستقبل وکلاہما موجودان فی الواقع وہذا الوجود الواقعی کاف لجریان البرہان فی
الماضی والمستقبل بلا فرق وکذلک الحال فی المنفصلات المعدودۃ کالحوادث الیومیۃ مثلاً لکونہا باجمعہا
موجودۃ فی وعاء الدہر فما توہم ان البرہان لا یجری الا فی طرف الماضی دون المستقبل باطل قطعاً اذ لا فرق
فی جریانہ بین القبیلتین فان قیل المتکلمون باجمعہم صرحوا بحدوث العالم واذا سلم جریان البرہان فی المتعاقبات
مطلقاً لزم امتناع القول بابدیۃ العالم یقال المتکلمون لا یقولون ان الاعدام اللاحقۃ اعدام اضافیۃ بل صرحوا
بانہا اعدام حقیقیۃ فلا یصح القول بجریان البرہان فی المتعاقبات عندہم لانہا لیست بخارجۃ عن القوۃ الی
الفعل حقیقۃً وبعدون القول بالدہر سفسطۃ محضۃ بخلاف مزعوم الفلاسفۃ فانہا عندہم موجودۃ فی وعاء
الدہر ومتن الواقع فما قال بعض المتاخرین لو کفی الاجتماع فی الدہر او الحضور عند الباری تعالی لجریان البرہان
انتقض البرہان علی تناہیہا فی جانب الابد ایضاً وہذا کما یخالف اصول الفلسفۃ ایضا وقوانین الملۃ ایضاً لیس
بشیٔ لان اجراء البرہان فی جانب الابد لا یمکن ان یکون بحسب الوجود الزمانی لانہ تتناہ قطعاً وان کان
بلا وقوف عند حد واما بحسب الوجود الدہری فلا یتمشی الا علی القول بالدہر والمتکلمون قاطبۃً ینکرون الدہر
وقوانین الملۃ تتم بالوجود الاستقبالی الا تقتضی ولیس مبناہا علی القول بالوجود الدہری ومن العجائب

ان صاحب الافق المبين مع القول بالمعية الدهرية للحوادث كلها ماضية كانت او مستقبلة حكم بجريان البرهان في
المتقبلة الاولى فقط دون الثانية قال في الافق المبين بل انت مستقضي الفطنة متبصر السر بما كشفنا لك عنه الغطاء
فيفطن ان تدرك الزمان الممتد في نفسه لما كان موجوداً في وعاء الدهر على انه متصل واحد تحتشد اجزائه الفرضية بحسب
ذلك الوجود وبالنسبة الى المبدء الاول والمراتب التي هي وراء افق الزمان وان لم تكن حاشدة بالقياس الى
الزمانيات وفي حد واحد من حدود افق الزمان وكذلك الحركة المتصلة التي هي محل الحوادث الزمانية المتعاقبة بحسب
وجوداتها العينية ايضاً كذلك وان تعاقبها ليس بالنسبة الى باريها المحيط ولا بحسب الوقوع في وعاء الدهر بل انما تعاقبها
وقوعها في افق الزمان فقط فلا محالة ينتهض برهانا التطبيق والتضايف وبرهان الحيثيات وبرهان الوسط و
الطرف وسائر ما اقيم في الفلسفة وفي الحكمة الحقيقية على استحالة اللانهاية بالفعل في الكم المتصل القار الموجود
وفي الكم المنفصل ومعروضه من الموجودات المجتمعة المترتبة وضعاً او الترتب السببي والمسببي بالطبع او بالعلية هناك
ايضاً فيستحب ذلك كله على امتناع اللانهاية بالفعل في مقدار امتداد الزمان وفي عدد الموجودات المتسلسلة المتعاقبة
الزمانية فيتبين انه يستحيل ان يتمادى مقدار الزمان الممتد في جانب الازل لا الى نهاية او عدد الحوادث المترتبة المتعاقبة
لا الى اول فكما ان الابعاد المكانية الجسمانية والمجردة التي البتة يشغلها تلك المتناهية امتداداً وكذلك الممكنات المتكثرة
الواقعة في الامكنة عدداً فكذلك الامتداد الزماني متناه مقداراً والزمانيات المتكثرة الواقعة في الازمنة عدداً فالان
حصحص انه يسقط تشبث الفلاسفة في انصرافهم عن الحق ومعاندتهم للبرهان بان الموجود الغير القار بالذات وان كان
كما متصلا لكنه ليس يوجد بتمامه دفعة والامور المتعاقبة وان كانت مترتبة متسابقة بالطبع لكنها ليست بموجودة مستوفاة
العقل المقتضي حكم التطبيق وتكافؤ المتضايفات وتناهي المحصور بين حاصرين ماوائية حيثية كانت ولزوم طرف لا يكون
وسطاً عند حصول ما هو موصوف بالوسطية وسائر البراهين مقصور على استيجاب التناهي بحسب دفعة الزمانية اي
تناهي ما يوجد بتمامه او بجميع احاده معاً في حد من حدود الامتداد بالقياس الى زماني ما ما لم يجعل اللانهاية بالفعل
بحسب الوجود في الواقع سواء كان دفعة واحدة زمانية او دفعة واحدة دهرية غير زمانية اليس الوجود في وعاء
الدهر وبالنسبة الى من يحيط بالزمان كله مرة واحدة غير زمانية وجوداً في الواقع اجتماعاً في وعاء الدهر فكما ان الوجود
زماني ودهري وكل منهما وجود بالفعل وكذلك الاجتماع زماني ودهري وكل منهما اجتماع في الوجود بالفعل وحكم
البراهين على الاجتماع في الوجود بالفعل لا على نحو ما من انحاء الاجتماع في الوجود بالفعل بخصوصه فاذن قد انفصم
ما كان استمساكهم به والنقض ما كان تعويلهم به هذا كلامه بالفاظه وهذا الكلام صريح في ان براهين ابطال التسل

تجري في ابطال السلسلة الغير المتناهية في جانب الماضي لاجتماعها في وعاء الدهر وحضورها عند الباري سبحانه بلا تجدد وتعاقب ولا يخفى ان ما ذكره بعينه جار في الامور المستقبلة ايضا لانها مثل الامور الماضية موجودة ومترتبة بالترتب السببي والمسببي ايضا في وعاء الدهر فلا وجه للفرق بين الامور الماضية والمستقبلة كما توهمه وقد استشعر بهذا صاحب الافق المبين ايضا حيث قال ان فيما اوضحناه اشكالا عويصا وتعضيلا غامضا غير مختص بحجة الحق بل عقدة الصعوبة شديد الغموض عام التضييق على الحكمة التحقيقية اليمانية وعلى الفلسفة التخمينية اليونانية وعلى الطريقة المتخيلة التي يخيلها المتكلمون جميعا وهو انه كما يقتضي البرهان بتناهي امتداد الزمان والحركة من جانب الازل ويبطل ازلية وجود المتوسط والآن السيال فكذلك يقتضي بذلك في جانب الابد ويبطل ابدية وجودهذين من غير فارق ضرورة ان الماضي والمستقبل كليهما موجودان في وعاء الدهر على وصف الوحدة الاتصالية ومتصفان بالحضور عند الباري تعالى دفعة واحدة دهرية فاذن يلزم ان ينتهي الزمان الى حيث لا يتمادى بعده اصلا والآن السيال الى حيث لا يستمر بعده وكذلك الحكم في الحوادث اليومية الزمانية المتجددة على سبيل الترتيب فكما اقتضى البرهان تناهيها في الازل فكذلك يلزم تناهيها في الاباد فيكون للحدوث حد ينتهي اليه فلا يتحقق بعده حادث وحدوث واجاب عن هذا الاشكال بوجهين الاول ان الموجود على سبيل التدريج يتصور ان يكون الماضي منه قد وجد لا الى بداية على ان اللانهاية بالفعل قد حصلت في جانب الازل ولكن على التدريج ثم الفحص والبرهان يحيله واما المستقبل منه في جانب الابد فلا يتصور فيه حصول اللانهاية بالفعل وانما يعقل ان يكون غير متناه على انه لا يقف على حد لا يستمر بعده الحصول على سبيل الاتصال لا على ان يكون له لا تناه بالفعل فلو كانت اللانهاية في جانب الابد بالفعل لم يكن الحصول على سبيل التدريج اما سمعتهم يقولون الحق من جانب المعلول لا يتصور الا اذا عنيت به اللانهاية اللاتقفية لا اللانهاية العددية بخلاف الحق من جانب العلة فاذن كلما يوجد من المتصل الغير القار يتم وجوده في الماضي على وحدتها الاتصالية ويستمر موجودية في الآتي ايضا على جهة الاتصال فكل ما يخرج من القوة الى الفعل متناه ابدا بلا ارتياب واما ما بحسب القوة البحتة امكان الخروج من القوة الى الفعل فيظن انه ليس على نهاية وان كان الخارج الى الفعل متناهيا الى الفعل ابدا وليس بصحيح فان ما لا نهاية له ليس في قوته ان يخرج الى الفعل وما يكون بالقوة خروجا الى الفعل محكوم عليه بالتناهي تعبة لكن مرتبة متناهية غير متعينة بالوقوف على حد اخير لا يتعدى اصلا فالذي يصح ان يسلب عنه هو التناهي الى النهاية الاخيرة لا التناهي الكمية بالمعنى الحقيقي ففي ذلك مغالطة باشتراك الاسم والصحيح ان المستقبل الموجود مع الماضي في وعاء الدهر والحاضر معه عند العليم الذي هو بكل شيء

محیط ہو ما لہ امکان الفعلیۃ ولیس ہو اللامتناہی الکمیۃ لکن لا الی نہایۃ اخیرۃ حقیقیۃ قال ہذا مسلک ربما انتہی اذا توغل فیہ الی بذل المجہود فی ہذا الموضع الناقص المہیل ثم اعترض نفسہ علیہ فقال انہ وان کان علی نمط التفصیل فکانہ لیس بمقنع للنفس فی تیسیر التعبیر ولا مشبع للعقل فی تسہیل التفصیل الم یتقرر بما سبق ان التدریج انما ہو فی افق الزمان لا فی وعاء الدہر فما یوجد من الزمان تدریجا یکون وجودہ بماضیہ ومستقبلہ فی وعاء الدہر بازالہ وآبادہ عند العلیم الحکیم دفعۃ واحدۃ دہریۃ فاذن الموجود فی وعاء الدہر وہو الحاضر بہویۃ العینیۃ عند اللہ تعالی اما متناہ فی الوجود علی حد بعینہ فلا یصح ان یوجد بعدہ شیء وقد وضح خلافہ واما انہ غیر متناہ عند حد ولا محالۃ یکون ذلک لا تناہی الکمیۃ بالمعنی المقابل للنہایۃ بالفعل اذ اللاتناہی بالفعل علی سبیل عدم الوقوف فی حد بعینہ لیس یعقل الا مع التدریج المستحیل فی وعاء الدہر وفی الحضور عند الباری تعالی فیجری فیہ حکم البرہان تبتۃ وبالجملۃ لا مشتحج عن لزوم احد المحالین اما لا تناہی الکمیۃ بالفعل فی الاعیان واما الحصول فی وعاء الدہر علی التدریج والحضور عند مبدع الکل شیئا فشیئا فیلزم الامتداد فی وعاء الدہر وکون نسبۃ الموجود الحق الی جملۃ ما یوجد من المعلولات نسبۃ متقدرۃ زمانیۃ تعالی مجدہ عن ذلک والوجہ الثانی من الجواب ما قال بعد ما افتخر علیہ انہ لما لم یکن بحسب الوقوع فی وعاء الدہر ولا بحسب الوجود عند المبدع الجاعل تدریج ولا نسبۃ متقدرۃ ولا مسبوقیۃ بالمادۃ لا یجتمع بجہا السابق والمسبوق سواء کان ذلک بالسبق الزمانی او بالسبق الدہری فالموجود التدریجی فی افق الزمان وبالقیاس الی الزمانیات یکون ذلک الوجود الذی ہو تحققہ بعینہ من حیث ہو وجود فی الواقع وحضور عند المبدع الحق لہ بتمامہ فی وعاء الدہر مرۃ واحدۃ وان کان ہو بخصوصہ فی افق التقضی والتجدد علی التدریج والتعاقب لست اقول ان لہ وجودین احدہما تدریجی والآخر بمعزل عن التدریج والدفعۃ الزمانیۃ ولکنی اقول ان ذلک الوجود بعینہ لہ اعتباران یترتب علیہما الحکمان وکذلک الشیء المادی الذی ہو حادث زمانی یکون وجودہ بحیث اذا لوحظ من حیث تخصص ہویتہ بالوقوع فی حد مخصوص من حدود افق التغیر کان حصولہ لا محالۃ بعد ان کان قد حصل وجود المادۃ بعدیۃ یتخلف بجہا وقوع البعد عن وقوع القبل فی افق الزمان واذا لوحظ من حیث ہو حصول فی وعاء الدہر وتحقق حضوری عند المبدع الحق لم یکن فعلیۃ بعد وجود المادۃ بالفعل بعدیۃ زمانیۃ او دہریۃ بل انما ذو المادۃ والمادۃ یکون بذلک الاعتبار یکون وجودہما بالفعل متامعیۃ دہریۃ وان کان فی ذلک الاعتبار ایضا وجود ذی المادۃ متوقفا علی وجود المادۃ ومتاخرا عنہ تاخرا بالطبع لتعلقہ بالمادۃ لا تاخرا بالزمان او بالدہر لکونہما معا فی وعاء الدہر من غیر تخلف احدہما عن الآخر فی الکون الدہری وفی الحصول الحضوری

عند من ہو بکل شئ محیط فان قاطبۃ الجائزات من المادیات والمفارقات والزمانیات والموجودات الغیر الزمانیۃ موجودۃ معا بحسب وعاء الدہر وبحسب تحققہا الحضوری عند جاعلہا الحق فاذن ان اعتبر المستقبل من الموجود التدریجی فی الآباد بحسب الوقوع فی وعاء الدہر وبحسب ما یبصر حصولہ البصیر الحق انہ غیر متناہ بالفعل ولیس حکم البرہان علی امتناع اللانہایۃ لعدم الترتب والتعقب فی ذلک بل ان جمیع الموجودات والمتکثرات بحسب ذلک الوجود وبحسب ذلک الحضور فی حکم موجود واحد قار الوجود بتمامہ وان اعتبر ذلک بحسب وقوعہ التدریجی فی افق التقضی والتجدد وبحسبہا فی قوۃ الابصار الزمانیۃ ان تشاہد حصولہ بالفعل قیل انہ متناہ ولا عند نہایۃ اخیرۃ لا یتعداہا فحکم البرہان علی وجوب تناہی الکمیۃ انما یجری فیما حواہ الوجود فی افق التغیر والتعقب وان کان لا معا بل علی جہۃ التدریج سواء کان ذلک فی جانب الازل او فی جانب الابد فاذن الماضی والمستقبل فی افق الزمان متساویان فی امتناع اللانہایۃ بحسب الکمیۃ ہذا کلامہ وانت تعلم ما فیہ اما اولاً فلانہ قد صرح فی کلامہ المنقول سابقاً بانہ وان لم یکن الترتب والتعقب فی وعاء الدہر الا انہ لا یخلو عن الترتب السببی والمسببی وہو المصحح لجریان البرہان ولا یخفی ان الماضی والمستقبل فی ہذا النحو من الترتب سیان فلا وجہ لتخصیص جریان البرہان فی الاول دون الثانی واما ثانیاً فلان قولہ فی اثناء الجواب لست اقول آہ صریح فی ان کلما یتصف بالحوادث بحسب الوجود الزمانی یتصف بہ الزمانیات فی وعاء الدہر فالمتعاقبات الزمانیۃ یصدق علیہا فی وعاء الدہر انہا متقدمۃ ومتاخرۃ بحسب النحو الآخر من الوجود فکما ان وجودہا فی الزمان متصف بالتقدم والتاخر کذلک التقدم والتاخر حاصل لہا فی وعاء الدہر ایضاً لعدم التغائر بین الوجودین بحسب الحقیقۃ بل انما التغائر بینہما بالاعتبار فلا وجہ لعدم جریان البرہان فی المستقبلات وبالجملۃ علی تقدیر القول بالمعیۃ الدہریۃ للحوادث لا مخلص عن الایراد واما ثالثاً فلان کلامہ متناقض متہافت لانہ نفی الترتب بحسب الوجود الدہری وقد اقر سابقاً بالترتب السببی والمسببی بحسب ہذا النحو من الوجود والحاصل ان المتعاقبات وان لم توجد فی آن او زمان معین الا انہا موجودۃ فی ازمنتہا المتصلۃ المتوالیۃ وہذا القدر من الوجود یکفی لجریان البرہان والفرق بین المتعاقبات الماضیۃ والمستقبلۃ بصحۃ جریان البرہان فی الاولی لخروجہا من القوۃ الی الفعل دون الثانیۃ لکونہا فی حیز القوۃ غیر محصل فان الزمان والحرکۃ کل منہما متصل فی حد نفسہ من الازل الی الابد ولا اجزاء فیہما بالفعل فی الماضی ولا فی المستقبل فکما ان المستقبل غیر خارج من القوۃ الی الفعل کذلک الماضی ایضاً معدوم لیس بموجود بالفعل وکما ان المستقبل معدوم بالنظر الی الماضی والحال کذلک الماضی ایضاً معدوم بالنسبۃ الی المستقبل والحال وکل موجود فی الواقع وہذا الوجود الواقعی کما یصحح

جريان البرهان في الماضي كذا في المستقبل من غير فرق فاستبان ان الفرق بين السلسلتين بالقول بان البرهان يجري في الاولى دون الثانية كما توهمه صاحب الافق المبين سفسطة محضة لا ينبغي ان يصغي اليه فضلا عن ان يعول عليه واما المتكلمون فلا يقولون بالمعية الدهرية للممكنات فلا يتحقق الاجتماع المصحح لجريان البرهان عندهم فالاعدام الزمانية اعدام واقعية على رايهم لا اضافية كما هو مزعوم الفلاسفة فتامل في هذا المقام فانه مما زلت فيه الاقدام قوله فاذا ضعفنا الخ قال في الحاشية ويمكن ان يقال اذا ضممنا اليها امورا اخرى وان كانت متناهية صار العدد العارض ازيد من العدد الاصل بالضرورة وزيادة العدد على العدد انما يتصور بعد انصرام احاد المزيد عليه لان المبدء لا يقبل الزيادة اذ ليس ما دونه عدد والاوساط منظومة على التوالي لان بين الواحد والثالث ليس الا الثاني وبعد الثالث ليس الا الرابع وهكذا في جانب المقابل للمبدء وهي على تقدير اللاتناهي محال فيجب ان يكون متناهيا وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود وهذا النحو من التضعيف بمعنى ضم الاحاد الاخر الى الاصل لو كانت متناهية مما يستحيل عند العقل فينبغي ان يراد من التضعيف الاجمالي هذا المعنى وهو كاف لاتمام الدليل بلا مؤنة التكلف والتعسف ويراد بالاجمال عدم تعيين احاد المزيد عليه متناهية كانت اولا واعتبر كونه عقليا بناءا على انه لا يجب وجود الاحاد في الخارج محققا بل يكفيه تقديره وفرض الممكن لا يستلزم المحال وبالجملة اتمام الدليل لا يتوقف على الترتب والاجتماع بين ذلك في زمان او آن بل يكفيه الاتساق وانتظام مراتب الاعداد العارضة لها مع مجرد حكم العقل بحصول الزيادة فيها بانضمام قدر ما اليها ولو كان متناهيا انتهت وانت تعلم ان حمل التضعيف على مطلق الزيادة والاجمال على عدم تعيين المزيد عليه والعقل على الفرضي لا يخلو عن التكلف والتعسف ومع ذلك ان كان المراد بالتضعيف العقلي الاجمالي للعدد الغير المتناهية انه يمكن بحسب الواقع بمعنى ان منشار انتزاعه في نفس الامر بحيث يصح للعقل ان يحكم بالتضعيف فهو عين النزاع وان كان المراد انه ممكن لو باعتبار العقل واختراعه فهو وان كان مسلما لكنه غير نافع ولذا قال المص في الحاشية انه يجوز ان يكون التضعيف خاصة المتناهي دون غيره وما قال بعض الشراح ان كل عدد متناهيا كان او غير متناه قابل للتضعيف فان كل مرتبة منه انتزاعي وكلما يصح انتزاعه يقبل التضعيف بالضرورة والا لبطل اللاتقفية ففيه ما فيه ان معنى كون كل مرتبة من مراتب الاعداد انتزاعية هو انه لا وجود لشيء من مراتب الاعداد بالذات الا في الذهن بعد انتزاع العقل ومعنى كونه لا تقفيا ان انتزاع العقل لا يقف على حد لا يمكن بعده فيجوز ان يكون المعدودات موجودة غير متناهية بالفعل ويكون في الواقع منشار الانتزاع العدد الغير المتناهي لكن يكون مراتب العدد التي

ينتزعها العقل متناهية لكن لا الى نهاية لا يتعداها فغاية ما لزم مما ذكره امكان تضعيف مراتب الاعداد المتناهية
التي ينتزعها العقل بالفعل وهو لا يجدي نفعًا اذ لا خلف في الزيادة على تلك المراتب المتناهية ولا يلزم امكان
تضعيف العدد الغير المتناهي بالفعل الذي لا ينتزعه العقل بالفعل و امانشار انتزاعه وهي المعدودات فليس
بانتزاعي ولا لا تقفي حتى يلزم م... امكان تضعيفه وليعلم انه قال بعض الاعلام قده ان الفلاسفة جوزوا تسلسل
المتعاقبات من جانب لما... دانكروا جريان البراهين فيها واما عدم جريان هذا البرهان فلان سلسلة المتعاقبات
بتمامها غير موجودة انما الموجود منها قدر متناه ولان كل قدر وجد منها انما وجد بعد انعدام قدر موجود قبله
فالسلسلة الغير المتناهية المتعاقبة مجموعة مركبة من القدر الموجود والمعدوم فلا يقبل التضعيف في نفس
الامر بعدمها وهل هذا الا كتضعيف المجموع من الواقعي والعنقاء اذا تقرر هذا فنقول ان من شرط جريان هذا
البرهان الاجتماع وح لا ينفع ههنا اي في ابطال التسلسل في مبادي النظر فان مبادي النظر من معدات المطالب
لا يجب اجتماعها واذا لم يجتمع لا يجري فيها هذا البرهان هذا كلامه وقد عرفناك من قبل ان الفلاسفة قائلون بان
المتعاقبات موجودة في نفس الامر و وعاء الدهر بلا تعاقب وتجدد اصلا فلا معنى لانكار جريان البرهان فيها
لاجتماعها في وعاء الدهر وترتبها بالطبع واما جريان هذا البرهان فيها فلان المتعاقبات بترتبها لما كانت موجودة
في وعاء الدهر تكون معروضة للعدد بالضرورة فتكون قابلة للتضعيف فيكون عددها متناهيا وتناهي العدد
يستلزم تناهي المعدود وبالجملة السلسلة الغير المتناهية وان لم يكن بتمامها موجودة في الزمان لكنها موجودة
بتمامها في وعاء الدهر والواقع قطعًا فيكون عددها قابلا للتضعيف فيكون متناهيا وظاهر ان تناهي العدد
يستلزم تناهي المعدود فتامل **قوله** لكن بعد كونها موجودة في نفس الامر آه انت تعلم ان القول بان
الدليل يجري في الامور الغير المتناهية لكن لا مطلقا بل بعد كونها موجودة في نفس الامر اما بنفسها او بمنشار
انتزاعها في غاية الوهن والسخافة لان وجود الامور الغير المتناهية بمنشار الانتزاع ليس وجود تلك الامور
بالحقيقة فلا يجري الدليل بل لابد بجريان هذا الدليل من كون الامور التي هي معروضة للعدد موجودة بالفعل
اذ على تقدير عدم فعليتها لا تكون معروضة للعدد فلا يمكن تضعيف عددها اذ لا عدد لها فبرهان التضعيف لا يبطل
وجود الامور الغير المتناهية المتحققة بمنشار انتزاعها كما توهمه الشارح كما لا يخفى على المتامل **قوله** كما في الاجزاء
المقدارية آه هذا الكلام وقع تقليدًا لما قال بعض المدققين في حواشي الرسالة القطبية ان الاجزاء المقدارية
للجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق مع انها اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج ولا يخفى

على من له فهم سليم ان اجزاء البرهان في الجسم المتصل الغير المتناهي ليس اجراءً في اجزائه بل الاجراء فيه اجراء في نفس المتصل ح تطبيق مبدء المنفصل الزائد على المتصل الناقص ولو كان وجود المنشاء كافيا لجريان البرهان لتم جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي المقدار ايضا كما لا يخفى على المتامل **قو له** اذ معروضها بالحقيقة آه اعلم انهم قالوا ان العرض الواحد لا يقوم باكثر من موضوع واحد لانه لو كان قائما بموضوعين يكون له تشخصان ووجودان فلا يكون واحدا بالشخص فان قيل الاضافات المتكررة كالمواخاة والمجاورة وغيرهما قائمة بموضوعين يقال قيامها بموضوعين ليس بان يكون كل منهما موضوعا لها بل قيامها بشيئين بان يكون الشيئان معا موضوعا لها وهذا جائز لا باس به وبالجملة الاضافات المتكررة لا تقوم بكلا المضافين بان يكون كل واحد منهما موضوعا لها على حياله بل انما قيامها بمجموع المضافين من حيث هو كك وكذا حال الكثرة فانها عرض كما نص عليه الشيخ في الٰهيات الشفاء وقائمة باشياء كثيرة لا بواحد واحد منها والعدد عرض قائم بما فوق الواحد وزعم بعض المدققين ان العدد حقيقة محصلة فلا يجوز قيامه بعدة اشياء لانه حقيقة غير محصلة فتوهم ان موضوع العدد طبيعة النوع و انت تعلم انه لم يدل على امتناع قيام المحصل لغير المحصل دليل بعد وايضا قد ثبت في محله ان العرض تشخص بموضوعه فالموضوع من جملة تشخصات العرض فالمهية الغير المتشخصة بنفسها كيف يكون مشخصا للعدد حتى يكون موضوعا له وكيف يقال ان الاربعة التي احادها موجودة في زيد وعمرو وبكر وخالد بعينها الاربعة التي احادها موجودة في اشخاص انسانية اخرى حتى يكون ها تان الاربعتان عرضا واحدا واذا لم تكن تلك وهي واحدة بعينها فلا يكون موضوعها واحدا فيلزم القول بان موضوع العدد هي عدة اشياء حتى تكون الاربعة التي عرضت لزيد وعمرو وبكر وخالد حالة في تلك الاشخاص والاربعة التي عرضت لاشخاص اخر الانسانية حالة في تلك الاشخاص فلا يكون موضوع العدد واحدا بل يكون متعددا وايضا المقولات ليس بينها ذاتي مشترك فضلا عن طبيعة النوع فكيف يمكن ان يقال ان موضوعها طبيعة النوع اللهم الا ان يقال باشتراك مفهوم عرضي بينها وايضا العدد مركب من الوحدات والهيئة الصورية ليست جزءا منها كما تقرر في مقره فيكون محله مجموع محل الوحدات من حيث هو كك فاذا حلت وحدة في زيد ووحدة اخرى في عمرو مثلا كان محل الاثنين زيدا وعمرا معا لا بان يكون كل واحد واحد منهما موضوعا للاثنين كما لا يخفى فتامل ولا تخبط **قو له** وانما هي طبيعة مادية آه اعلم انهم قالوا ان التشخص لا بد له من علة فيكون علته اما المهية التي يعرضها التشخص او ما يلزمها فيجب ان ينحصر ذلك النوع في شخص واحد لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف او الامر المغائر لها وذلك المغائر لا يجوز ان يكون

مباينا لذلک لان نسبة المباين الى ذلک الشخص کنسبته الى شخص آخر فلا يمکن ان يکون علة لتشخص ذلک الشخص دون غيره بل يکون ملاقيا له ولا يکون حالا فى المهية لان الحال مسبوق بتعيين المحل وعلة التشخص يستحيل تاخرها عنه فيتعين ان يکون محلا لها والحاصل ان علة التعين والتشخص اما المهية او لازمها او محلها على الاولين يجب انحصار النوع فى الشخص وعلى الثانى يجوز تعدد افرادها بتعدد موادها ومحالها القابلة لها اما بالذات کتعدد الانواع واما بسبب اعراض تکتنفها کتعدد اشخاص نوع واحد فما لا يکون ذا مادة ومحل اعنى المجردات کالعقول يجب انحصار انواعها فى اشخاصها ولا يجوز تعدد افرادها لان علة تعينه ليس الا المهية او ما يلزمها وهما يقتضيان ذلک وههنا کلام طويل ليس هذا مشهد بيانه وسيجیٔ انشاء الله تعالى تحقيق ما هو الحق فانتظر متشوقا قوله وانت خبير بما فيه قال فى الحاشية اذ الفرق بين الکثرة بحسب المصداق والکثرة بحسب الاجزاء بين اذ معروض هذه بحسب الحقيقة هى مجموع الاحاد المحضة فلا يلزم ان يکون ههنا طبيعة واحدة فضلا عن کونها مادية وما حققه المحققون انما هى فى الکثرة بحسب الافراد والمصداق فيقال العقول عشرة کثيرة بمعنى ان مجموع احادها کذلک لا ان هناک طبيعة واحدة مشترکة بينها وهى العقل هذا اذ قلنا ان لکل واحد منها ماهية نوعية بسيطة منحصرة فى فرد وفيه نظر لان الکلية والجزئية من عوارض الکم حقيقة فمجموع الاحاد المحضة يکون معروضا للعدد بالضرورة وهو يستدعى تکرر الوحدة فى طبيعة مشترکة بينها فتامل ففيه نظر دقيق بعد انتهت اعلم ان للاستاذ العلامة ابى قده ههنا کلاما فى غاية الدقة والمتانة فلننقله ونقتصر عليه فنقول قال قده لعل حاصل النظر المنصوص عليه بقوله وفيه نظر ان الکلية والمجموعية وما يقابلها اعنى الجزئية من عوارض الکم بالذات فهما من عوارض العدد بالذات فمجموع الاحاد المحضة التى هى اجزاء کثيرة لذلک المجموع انما يصير کلا ومجموعا بعروض العدد اياه وعروض العدد اياه انما يمکن ان کان بين اجزاء ذلک المجموع طبيعة مشترکة لما عرفت سابقا من ان موضوع العدد هى الطبيعة المشترک والا لزم قيام عرض واحد بالکثير واذ قد وجب ان يکون بين اجزاء مجموع الاحاد الذى فرض معروضا للعدد طبيعة مشترکة فلا يجدى الفرق بين کثرة الافراد وکثرة الاجزاء شيئا اذ کما ان کثرة الافراد يستدعى طبيعة مشترکة بينها کذلک کثرة الاجزاء يستدعى طبيعة مشترکة بينها فلا فرق ولعل النظر المشار اليه بقوله فتامل ففيه نظر دقيق بعده هو انه يصح ان يقال العقول عشرة مع انها لا تشترک فى طبيعة مادية فعلم ان الاتصاف بالکثرة غير مختص العروض بالطبيعة المادية وانت تعلم ان الکثرة على نحوين الاول الکثرة بحسب الاجزاء وهى من شان المرکبات والمجموعات والثانى الکثرة

بحسب المصداق والافراد [illegible]

بحسب الافراد على قسمين الاول كثرة الكلي بحسب افراده التي ذلك الكلي ليس عرضيا له كما يقال الانسان كثير بحسب الافراد بمعنى ان افراده التي هو نوع لها كثيرة والثاني كثرة الكلي بحسب افراده التي ذلك الكلي عرضي لها كما يقال الكاتب كثير بحسب الافراد بمعنى ان ما يصدق هو عليه من الافراد الانسانية كثيرة فالكثرة بحسب الاجزاء وان استلزمت ان يكون معروضها معروضا للعدد ولكن لا يستلزم ان يشترك الاجزاء في طبيعة ولا يستلزم عروض العدد لشئ ان يكون بين اجزائه طبيعة مشتركة فانه يمكن ان يقال مثلا زيد واحد والسواد واحد وهما اثنان فذانك لاثنان كثير بحسب الاجزاء معروض للعدد وكما لا يخفى وليس بين زيد وبين السواد طبيعة مشتركة ولا مساغ لانكار عروض العدد لهما كيف وكل منهما واحد قطعا والواحدان هما الاثنان فقد عرض لهما العدد واشتراك مفهوم عرضي بينهما مع عدم اشتراكهما في طبيعة جوهرية لا يجدي من ذهب الى ان معروض العدد طبيعة مشتركة مادية نفعا اذ لا يلزم من اشتراك اثنين في الشيئية والوجود وغيرهما من المفهومات العامة اشتراكهما في طبيعة مادية كما لا يخفى واما الكثرة بحسب الافراد فهي ان كانت من النحو الثاني فلا يجب فيها ان يكون بين تلك الافراد طبيعة ذاتية مشتركة اصلا فضلا عن ان يكون طبيعة مادية مشتركة بينها كما زعم فان الشئ والموجود والمعلوم مثلا كثير بحسب الافراد وهي جواهر واعراض ولا اشتراك بين الجواهر والاعراض في ذاتي اصلا وان كانت من النحو الاول وجب ان يكون تلك الافراد مشتركة في ذاتي لكن لا يجب اشتراكها في طبيعة مادية فان الجوهر مثلا ذاتي لما تحته وكثير بحسب الافراد وافراده مجردات كالعقول وماديات كالاجسام والمجردات والماديات لا يشتركان في طبيعة مادية وكذا المجردات في انفسها لا تشترك في طبيعة مادية وكذا الكيف جنس عال لما تحته وكثير بحسب الافراد مع ان الكيفيات القائمة بالمجردات لا تشارك الكيفيات القائمة بالماديات في طبيعة مادية الا ان يقال ان التعلق بالموضوع في الاعراض ينوب مناب التعلق بالمادة فقد وضح بهذا التفصيل ان ما زعمه بعض المتاخرين من كون معروض العدد والكثرة هي الطبيعة المادية لا يصح مطلقا سواء اريد بالكثرة الكثرة بحسب الافراد او اريد بها الكثرة بحسب الاجزاء او اعم منهما وان ما يشعر به كلام الشارح في الحاشية من ان الكثرة بحسب الاجزاء لا يستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادية وان الكثرة بحسب الافراد يستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة مادية في غاية السخافة اذ قد عرفت ان الكثرة بحسب الاجزاء والكثرة بحسب الافراد سيان لا فرق بينهما في ذلك الحكم وما ذكر من التفرقة في غاية السقوط اما اولا فلما عرفت ان عروض العدد وعروض الكثرة لا يستدعي طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادية واشتراك عرضي لا يجدي لان معروض العدد هو الذي يكون منشأ لانتزاعه ومنشأ انتزاعه هي الاحاد

لا العرضی المشترک بینہا اذ لا تحقق لذلک العرضی الا بالعرض تحقق تلک الاحاد المعروضة لذلک العرضی علی ان الکلام
فی ان عروض العدد یستدعی اشتراک طبیعة مادیة واشتراک عرضی بین اثنین لا یستلزم اشتراک طبیعة مادیة بینہما
واما ثانیا فلان کون الکلیة والجزئیة اولا وبالذات من عوارض الکم وان اشتہر بین جمہور الفلاسفة لکنہ غلط
فاحش لان الکم المنفصل وہو العدد امر انتزاعی لا تحقق لہ فی الواقع وانما التحقق لمنشاء انتزاعہ لانہ من الوحدات
التی ہی انتزاعیة مصداق التعدد والکلیة والجزئیة اولا وبالذات ہو منشاء انتزاع العدد لا العدد نفسہ واما ثالثا
فلان المقدمة القائلة الکلیة والجزئیة من عوارض الکم حقیقة مستدرکة لا دخل لہا حتی لو اسقطت تم الکلام اذ
حاصلہ ان الاجزاء لکونہا کثیرة معروضة للعدد وبالضرورة وعروض العدد یستدعی اشتراک الطبیعة بینہا بناءً علی
ما زعم ہذا کلامہ الشریف ولا یخفی دقتہ ومتانتہ **قولہ** ویمکن الاستدلال ببرہان التضائف آہ المشہور فی تقریر
ہذا الاستدلال فیما بین القوم انہ لو تسلسل العلل الی غیر النہایة لزم زیادة عدد المعلولیة علی عدد العلیة
لانا لو فرضنا من المعلول الاخیر سلسلة لا یکون لہ مبدء ویکون کل جزء واقع قبل المعلول الاخیر علة لما بعدہ
ومعلولا لما قبلہ لزم ان یکون عدد المعلولات زائدا علی عدد العلل بواحد واللازم باطل اما الملازمة فلان المعلول
الاخیر معلول ولیس بعلة فلو لم یکن للسلسلة مبدء لکان ما ہو واقع قبلہ علة ومعلولا فیزید عدد المعلولیة علی عدد
العلیة واما ان کان لہ مبدء فلا یلزم ذلک لان المعلول الاخیر یکون معلولا لا علة والمبدء یکون علة لا معلولا
فیتقابلان ویکون کل جزء منہا علة ومعلولا فیتساویان واما بطلان اللازم فلان العلیة والمعلولیة متضائفان
تضائفا حقیقیا ومن لوازمہا التکافؤ فی الوجود فلا بد ان یوجد بازاء کل واحد من احدہما واحد من الآخر فیکونان
متساویین فی العدد بالضرورة وبالجملة التضائف فی المتضائفات یستلزم کون احد الاضافیین ازید عددا من
الاخری وہو باطل قطعا واورد علیہ بوجوہ منہا ان معنی تکافؤ المتضائفین ان احدہما لا یحصل بدون تحصل الآخر
وہذا لا یستلزم کونہما متساویین فی العدد کما فی الاب والابن نعم تعدد البنوة یستلزم تعدد الابوة اذ اضافة
الابوة الی ابن احد غیر اضافتہا الی ابن الاخر واما تعدد الابن فلا یقتضی تعدد الاب فکذا العلة والمعلول والحاصل
ان الاستلزام بین التکافؤ والتساوی غیر مسلم فان محاذاة کل لآخر یمکن بان یقع فی احد طرفی المحاذاة اثنان و
یکون ذلک المحاذی محاذیا لہما کما فی الاب الواحد الذی لہ ابنان فقد تحقق التکافؤ مع عدم التساوی ولا یخفی
سخافتہ اما اولا فلان البدیہة شاہدة بان التضائف لا یمکن ان یکون الا بین شیئین ضرورة انہ نسبة و
لا یتصور النسبة الا بین المنتسبین فلا ہو ان یتعدد بتعدد احد الطرفین فلا معنی لکون ابوة واحدة مقابلة

البنوتين لان الاضافة تتعدد وتتكثر بتعدد الاطراف وتكثرها واذا كان حال المضاف الحقيقي هكذا فقس عليه المضاف
المشهوري ايضا لان الاول جزء للثاني فلا يتصور ان يكون الاب واحدا بالذات وبالاعتبار حين تعدد الابناء
بل يتعدد الابوة ولو بالاعتبار بالقياس الى كل واحد من الابناء فالاب باعتبار ابوة لهذا مغائر لنفسه باعتبار
ابوة لذلك واما ثانيا فلانا سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان التكافو المتحقق فيما نحن فيه
كك لان الكلام ههنا انما هو في السلسلة التي كل واحد من احادها علة ومعلول الا الآخر فكل واحد منها معلو
لسابق وعلة للاحق فلا يخلو واحد من احاد هذه السلسلة عن علية ومعلولية بالقياس الى شيئين اصلا
فلابد وان يتحقق في كل واحد من هذه السلسلة واحد منهما فيجب ان يكون بازاء كل علية معلولية فيلزم
تساوي آحادهما بالضرورة فلو زادة المعلولية على العلية لم يكن لها نسبة الى ما قبلها وهكذا كلما فرضنا
معلولا فوق المعلول الاخير يلزم ان يكون معلولا بلا علة بالبيان المذكور بعينه والحاصل انه اذا جاز
وجود معلولية بلا علية يلزم ان يكون كل واحد من احاد السلسلة معلولا بلا علة وهو ضروري البطلان
ومنها ما بينه الشارح بقوله وفيه نظر الخ وحاصله ان المعلولية الاخيرة انما تضائف العلية التي هي فوقها
فما يحاذي معلولية المعلول الاخير هو علية علته وما يحاذي معلولية هذه العلية هو علية علتها وهكذا الى غير النهاية
فلا يلزم تحقق المعلولية بلا علية تضائفها واجاب عنه بعض المدققين في حواشي شرح المواقف بان اللازم
هو زيادة احد المتضائفين على الآخر ولزومه بين فانا نعلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه
الى غير النهاية علة ومعلول فيلزم زيادة المعلولية على العلية واعترض عليه الشارح في الحاشية بقوله
ان قيل ان لزوم الزيادة بين لانا نعلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه الى ما لا يتناهى
علة ومعلول معا قلنا انما يلزم الزيادة باعتبار علية ما فوق المعلول الاخير مع معلولية التي هي غير مضائفة
لها بل هي اجنبية بالقياس الى هذه العلية وهكذا في كل فوقاني واذا لم تعتبر مع تلك الاجنبية بل مع مضائفها
فلا يلزم الزيادة فلزومها مع اعتبار الاجنبي لا ينافي ما يقتضيه التضائف من التكافؤ وجودا او عدما في الواقع
لا يقال بعد ثبوت المساواة بحسب العدد بين المتضائفين نقول ان عددهما متكافيان فيما فوق المعلول
الاخير مع قطع النظر عن تطبيق احد المتضائفين بمضائفه الآخر فيبقى في المعلول الاخير معلولية لا يكافي لها احد
فيلزم منه ان يتحقق شئ من المتضائفين في السلسلة المفروضة بدون مضائف الاخرى فلا يتكافيان
في الوجود ايضا وان لم نقدر على تعيينه فلا اشكال اذ ليس الكلام في تطبيق احد المتضائفين مع المضائف الآخر

بل فی عدد احد ہما مع عدد الآخر مع قطع النظر عن کونہ متضائفا اولا لانا نقول لاریب فی ان الکلام فی تطبیق احد المتضائفین مع الآخر لا مع الاجنبی فلو قطع النظر عن کونہ متضائفا فلا نسلم الاستحالۃ فی التزائد والتناقص اذا التساوی والتکافو فی العدد من لوازم المتضائفین من حیث ہما متضائفان فیجوز ان یکون عدد العلیات ازید وعدد المعلولیات انقص فیما فوق المعلول الاخیر ووجود واحد من کل منہما مع واحد من الآخر لایقتضی التساوی لان عدم تناہیہما تقتضی ان لایقف التطابق الی حد سواء کان احدہما زائدا اولا الا تری ان الشہور اکثر من السنین مع ان السنین لاتقف فی التطبیق مع الشہور الی حد غایۃ الامر ان مرتبۃ التزاید لاتتعین فتفکر تفکرا صحیحا والحق ان الامور الغیر المتناہیۃ لاتتصف بالزیادۃ والنقصان بالقیاس الی نظائرہا لانہما من عوارض الکم من حیث التناہی وبعد تعین الحدود ونعم یمکن الحکم علیہا بالتساوی مطلقا من حیث عدم انقطاع التطابق بین احادہما الی حد وبدیہۃ قولہم الکل اعظم من الجزء فی المتناہی مسلم لا فی غیر المتناہی فلا یتم اکثر البراہین کالتطبیق والتضائف وغیرہما فیجوز ان یحکم بینہما بالتساوی بعد انضمام المعلولیۃ الاخیرۃ الیہا ایضا کما یحکم بہ فیما فوقہا فتفکر انتہت وانت تعلم ان ہذا الکلام مع ہذا التطویل خال عن الحصول والتحصیل لان تساوی عدد المتضائفین من اجلی البدیہیات کیف ولایجوز من لہ ادنی فہم ان یوجد فرد من العلیۃ مثلا بدون مقابلۃ وعلی تقدیر عدم المساواۃ فی العدد یلزم ذلک بل یلزم علی ہذا ان یکون معلولیۃ واحدۃ متضائفۃ لعلیتین اوعلیۃ واحدۃ متضائفۃ لمعلولیتین وہو باطل قطعا فالقول بان اللازم ان یکون لکل متضائف متضائف وہو متحقق لان المعلول الاخیر لہ علۃ وہکذا واما التساوی فی العدد فکلا فی غایۃ السخافۃ وبالجملۃ کل واحد من احاد ہذہ السلسلۃ لایخلوا عن علیۃ ومعلولیۃ اصلا فلا یخلوا واحد من ہذہ السلسلۃ عن تینک الصفتین فلو وجد فی واحد من ہذہ السلسلۃ واحد منہما لم ینتظم ہذہ السلسلۃ اصلا فیجب ان یکون بازاء کل معلولیۃ علیۃ وبازاء کل علیۃ معلولیۃ فیلزم تساوی . عددہما قطعا وہذا مع کونہ بدیہیا قد صرح بعض الکملاء فی العروۃ الوثقی حیث قال کما یجب ان یکون بازاء کل متضائف معین المتضائف الآخر کذلک یجب ان یکون اعداد احدہما مساویۃ لاعداد الآخر ضرورۃ والا لزم وجود بعض احدہما بدون الآخر ولاینفع ایضا قول من قال ان التساوی یطلق علی معنیین احدہما تطابق الحدین من الطرفین والثانی ذہاب الکمین حیث لاینقطعان والاول اہم والثانی لایوجب التناہی لان وجوب مساواۃ عددیہما ضروریۃ فی نحو الوجود الذی یجب بنحو ہو البرہان سواء قیل بتطابق الحدین ام لا والحاصل ان التکافو مطلقا سواء کان فی المتناہی او فی غیر المتناہی

يستلزم التساوي بالضرورة فانه عبارة عن وقوع كل منهما بحذاء الآخر بان يستحيل وجود كل بدون الآخر وهو
مستلزم للتساوي والالزم وجود واحد منهما بدون الآخر وهو ينافي التكافو فلو كان الغير المتناهي متحققا
في نفس الامر لكان التكافو فيه مع التساوي فلوزاد واحد من احاد احد المتضائفين كالمعلول الاخير مثلا على
احاد المتضائف الآخر وهي العلة يلزم اجتماع المتنافيين بل المتناقضين اعني التساوي وعدمه وهو ضروري
البطلان فما قيل انه ان اريد من وجوب التكافو بين المتضائفين ان يكون بازاء كل متضائف متضائف آخر
فمسلم لكن لا نسلم انه غير متحقق فيما نحن فيه فان كل معلول له علة وان اريد انه لا بد من التساوي في العدد فلا نسلم
وجوبه في غاية السخافة والسقوط لما عرفت انه لا بد في المتضائفين من التساوي في العدد ولعلك تتفطن من
تضاعيف البيان ان قول الشارح في الحاشية والحق ان الامور الغير المتناهية آه في غاية الوهن والسقوط
لانه اذا فرض وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر فيحكم عليها بالاحكام النفس الامرية لا محالة ومن جملتها
الزيادة والنقصان والتطبيق بين الاحاد والانكار مكابرة محضة وبداهة قولنا الكل اعظم من الجزء مطلقا
سواء كان في المتناهي او في غير المتناهي غير خفي على من له ادنى مسكة ضرورة ان الكل عبارة عن الجزء مع
شيء زائد ففي الكل لا بد وان يكون مرتبة لا يكون بحذائها مرتبة في الجزء وهذا هو معنى الزيادة والنقصان فتم
البرهان بلا ارتياب وان قيل زيادة احد المتضائفين على الآخر انما يلزم لو كانت السلسلة غير المتناهية من
جانب واحد واما لو فرضت السلسلة غير متناهية من الجانبين فلا يلزم ذلك لان كل معلولية في تلك
السلسلة متضائفة للعلية التي قبله فالمعلولية التي في المعلول المعين الذي اخذ منها السلسلة متضائفة
للعلية التي في العلة التي هي قبله بلا واسطة وهلم جرا وليس شيء من احاد السلسلة غير موصوف بالعلية فلا زيادة
لعدد المعلوليات على عدد العليات حتى يستدل بها على بطلان التكافو المستلزم لبطلان التضائف بخلاف
ما اذا كانت السلسلة متناهية من احد الجانبين فانه يتصف المبدء بالمعلولية فقط او بالعلية فقط وسائر الاحاد
موصوفة بهما فيزيد احدهما على الآخر فيبطل التكافو بينهما والحاصل ان خلاصة البرهان الاستدلال بلزوم
زيادة احد المتضائفين على الآخر على تقدير اللاتناهي وهي لا توجد الا اذا فرض اللاتناهي من جانب واحد
يقال لو فرض كون السلسلة غير متناهية من الجانبين فلا ريب في ان المعلول معين معلولية ولا ريب ان متضائف
تلك المعلولية انما توجد فيما قبله ففي هذا المعلول معلولية محضة بالنظر الى تلك الاوساط بخلاف الاوساط وبالجملة
في هذا المعلول معلولية بلا علية لعدم اعتبار عليته لما تحته في هذا اللحاظ ومنها ان العلية والمعلولية اعتباران

عقليان والبرهان انما ينهض اذا تحققتا غير متناهيين وهذا لا يكون في الخارج ولا في الوجود الذهني التفصيلي ولا
الاجمالي اذ لا امتياز فيه فلا يختص واحد بالعلية والآخر بالمعلولية والجواب ان العلية والمعلولية وان كانتا انتزاعيتين
لكنهما ليستا انتزاعيتين صرفتين بل لا بد لهما من منشاء انتزاع في نفس الامر فيتصف الاشياء بهما في الخارج
اتصافا انتزاعيا بمعنى كونها بحيث يصح ان ينتزع عنها العلية والمعلولية ولا بد من تكافؤهما في هذا الاتصاف
وتساويهما فيه واذا فرضت السلسلة غير متناهية يلزم زيادة احدهما على الاخرى باعتبار هذا الاتصاف وبالجملة
لا بد من التساوي في منشاء انتزاعهما وعلى هذا التقدير لا يبقى المساواة في المنشاء ضرورة ان كلما هو فوق المعلول
الاخير منشاء انتزاع العلية والمعلولية والمعلول الاخير منشاء لانتزاع المعلولية فقط ومنها ان اجراء هذا البرهان
في المتعاقبات غير صحيح لان وجود العلية والمعلولية يتوقف على وجود الامور الموصوفة بهما متغايرة معا حتى توجد
الاضافات ولم يتحقق في الخارج ولا في الذهن واجيب بان في هذه الصورة لو وجد الامور الغير المتناهية ولو
تدريجا فيلزم ازدياد احد المتضائفين على الآخر في الوجود التدريجي وذلك ايضا محال كما في الوجود الاجتماعي كيف
ويجب تساويهما في كل نحو من انحاء الوجود بداهة ومنها ان هذا البرهان كما يجري في الماضي يجري في المستقبل
ايضا لانهما غير متناهيين في الوجود التدريجي بلا فرق فالجريان في احدهما مستلزم للجريان في الآخر ايضا مع ان
عدم التناهي في الاستقبال مسلم عند المتكلمين ايضا وفيه ان المتكلمين قائلون بعدم التناهي في الاستقبال
بمعنى لا تقف عند حد لا بمعنى انه يوجد بالفعل بل ذلك مستحيل عندهم لانكارهم الوجود الدهري الذي اثبته
الفلاسفة فتامل في هذا المقام فانه مزلة فيه الافهام قوله وقد يستدل ببرهان الحيثيات آه هذا البرهان
قد ذكره صاحب الاشراق في كتبه وسماه برهانا عرشيا قال شارح التلويحات العرشي واللوحي استعملها
صاحب الاشراق في عدة مواضع ولم يبين مراده من هذين اللفظين ولعل مراده بالعرشي البحث الذي حصله
بنفسه وباللوحي ما اخذه من الكتب وتقرير هذا البرهان حسب ما قرره ان ما بين المعلول الاخير وكل معلول
واقع قبله بمرتبة متناهية وبين كل علة واقعة في السلسلة اما ان يكون متناهيا اولا والثاني محال لاستلزامه
حصر ما لا يتناهى بين الحاصرين والاول مستلزم للتناهي السلسلة لان المجموع لا يزيد على ما بين المعلول
المعين وبين علة ما من تلك العلل الا بواحد والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه قال صاحب الاشراق
هذا البرهان يحتاج الى حدس ومن لا حدس له لم يسلمه وذلك لان العلل لو كانت متناهية لظهر ان ما عداه اخذه
معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما على تقدير عدم تناهيها كما فيما نحن فيه فليس يظهر هذا المعنى فيه

اذ لا يتصور هناك واحدة من العلل الا وقبلها علة اخرى فلا يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم تتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين وتلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداها قال المحقق الدوانى هذه المقدمة اعنى وجوب توسط الكل بين المبدء وواحدة من العلل ليس اجلى من المطلوب حتى يثبت بها او ينبه بها عليها بل لكاد تكون عينه اذ لا معنى للانتهاء الا احاطة النهاية و ليت شعرى كيف يجرى الخفاء فى هذا المطلب مع جلاء تلك المقدمة ويمكن ان يقال ان المنبه به تناهى المابين بانحصاره والمنبه عليه تناهى الكل بعدم زيادته الا بقدر متناه والاول اجلى كما لا يخفى **ق ل** وفيه نظر اذ حاصله ان هذا الحكم على الكل بما حكم به على كل واحد ويجوز ان يكون حكم الكل غير حكم كل واحد قال صاحب القبسات اذا كانت حيثيات او اعداد موجودة مرتبة بالطبع او بالمهية او بالعلية او حركات او ازمنة موجودة مرتبة بالحدود والمراتب ومسافات او نقاط موجودة ومرتبة فى الوضع فالعقل الصريح يحكم انه اذا كان مابين حيثية ما واية حيثية كانت ومابين واحد واى واحد كان ومابين حد ما واى حد كان او بين آن ما وبين آن آخر من الآنات اياما كان ومابين نقطة ونقطة اخرى ايها كانت لا متناهى فقد لزم ان ينحصر عديم النهاية بين طرفين حاصرى الترتيب وذلك امر فطرى البطلان ومن الضروريات الاوائل انه ان كان بين كل واحد من تلك المرتبة واى امر منها كان على الاستغراق الشمولى فى اللحاظ الاجمالى ليس يمكن ان يقع اللاتناهى فالكل ايضا متناه بتة ولا تتوهمن ان هذا الحكم على الكل الجملى بما حكم به على كل واحد من الاحاد وقد تكذب كما قيل كل واحد واحد من ابعاض هذا المقدار دون الذراع وربما يكون هو ذراعا او اكثر فيتناول الحكم كلا من الابعاض المرتبة ويكذب على الجملة بل يجب ان يعقل انه حكم اجمالى على المترتبات على الاستغراق العمومى بحيث يستوجب ان يتناول الجملة كما لو قيل مابين هذه النقطة الطرف واية نقطة تفرض او توجد فى هذا المقدار دون الذراع فهذا المقدار دون الذراع فانه اذا صدق الحكم على الاستغراق الشمولى كان المقدار بجملته دون الذراع وكما صح على الاستغراق الشمولى ان من مبدء سلسلة ما الى اى ما بلغه الترتيب فيها دون الاربعين فقد صح بتة ان جملة السلسلة دون الاربعين فاذن اذا صح على الاحاطة الاستيعابية ان من مبدء السلسلة الى اى ما بلغه الوجود وحصره الترتيب فيها متناه فقد صح ان السلسلة جملتها متناهية بالضرورة الفطرية والقانون الضابط ان الحكم المستوجب الشمولى لكل واحد واحد اذا صح على جميع تقاديرالوجود لكل من الاحاد مطلقا منفرداً كان عن غيره او ملحوظاً على الاجتماع كان منسحب ذيله على المجموع الجملى ايضا من غير استراب وان خص بكل واحد واحد بشرط الانفراد كان حكم الجملة غير حكم الاحاد واعترض عليه الشارح فى الحاشية بانه ان اريد بقوله

الى اى ما بلغ الوجود والترتيب اعم من الواقع بين الحيثيتين فالحكم الكلى مم وان اريد كل ما وجد بين الحيثيتين فلا يلزم
تناهى الجملة وبالجملة ان استدل بتناهى كلما وقع بين حيثيتين على تناهى الكل فيرد عليه ان حكم الكل الافرادى
مغائر لحكم الكل المجموعى وان استدل بان من مبدء السلسلة الى اى ما بلغ الوجود والترتيب فيها متناه على تناهى
الكل تكون كلية هذه القضية ممنوعة وان قيل ان هذا ليس قياسا للكل المجموعى على الكل الافرادى بل هو استدلال
بالشكل الاول بان هذا المجموع مجموع ما بين الحيثيات وكل ما بين الحيثيات مجموعها متناه فهذا المجموع متناه
يقال ان اريد المجموع المتناهى فى الكبرى فالحد الاوسط غير مكرر والا فالكبرى فى حيز المنع فتامل فيه وقد
برهن آه فيه ما افيد ان اللازم من هذا البرهان على تقدير تماميته هو وجود ما بالعرض بدون ما بالذات وهذا
اللازم وان كان بين الاستحالة لكنه ليس بابين استحالة من الدور كيف وقد ذهب جم غفير من الحكماء الى
تجويز وجود ما بالعرض بدون ما بالذات حيث ذهبوا الى قدم العالم وتوقف كل حادث على حادث قبله
لا الى نهاية ولم يذهب احد من البلهاء والصبيان الى تجويز الدور فلا يصح تعليل استحالة الدور باستحالة وجود
ما بالعرض بدون ما بالذات قال الشارح فى الحاشية ولا يخفى عليك ان البرهان يفيد تحقق ما بالذات كاثبات
الواجب تعالى لذاته فى سلسلة الجاعلات ولا يفيد وجود الامور الغير المتناهية مطلقا كالمعدات والشرائط
والمعلولات انتهت وهذا الكلام فى غاية السخافة لما افيد ان هذا البرهان كما يفيد اثبات انتهاء سلسلة الجاعلات
الى موجود واجب بالذات كذلك يفيد انتهاء سلسلة المعدات والشرائط الى معد وشرط لا يكون متوقفا على معد
وشرط سابق عليه لان كلما هو متوقف على معد وشرط سابق عليه فانه حادث لا محالة فاما ان ينتهى سلسلة
الحوادث فى طرف المبدء الى حادث لا يكون قبله حادث بل يكون ذلك الحادث فائضا من القديم بلا وساطة
معد وشرط فيكون سلسلة المعدات متناهية ولا يكون سبيل الى لاتناهى المعدات والشرائط او لا ينتهى سلسلة
الحوادث الى حادث كذلك بل يكون كل حادث مستندا الى حادث قبله لا الى نهاية فيكون كل من الحوادث
ما بالعرض بالقياس الى سابقه وموقوفا عليه ولا يكون شئ منها ما بالذات فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
ولا يمكن القول بانتهاء السلسلة الى حادث يكون مستندا الى الواجب تعالى بلا توسط حادث حتى يمكن تحقق
السلسلة لاجل استنادها الى الواجب سبحانه لان ذلك خلاف المفروض واذا لم تنته السلسلة الى
الواجب امكن عدمها راسا فلا تكون موجودة لان الممكن ما لم يجب لم يوجد ولا يجب ما لم يمتنع جميع انحاء
عدمه ولا يمتنع جميع انحاء عدمه ما لم يستند الى الواجب بالذات فقد لاح ان هذا البرهان كما يبطل لاتناهى

الجاعلات يبطل لاتناهي المعدات والشرائط اليه فتامل ولاتخبط **قال** المص ولايعلم التصور آه وقال الشيخ في الشفاء ان الحد لايكتسب بالبرهان والحد الاوسط على ان يكون المحدود اصغر والحد اكبر والاوجب ان يكون الاكبر منعكسا على الاوسط والاوسط على الاصغر لوجوب كون الحد منعكسا على المحدود فالاوسط امر مساوٍ للمحدود واما خاصة مفردة واما فصل مساوٍ واما رسم واما حد والخاصة والفصل لايصلحان لذلك فانك اذا قلت كل انسان ضاحك او ناطق وكل ضاحك او ناطق فهو حيوان ناطق مائت وسكت على هذا فينتج ان الانسان حيوان ناطق من غير زيادة بيان انه حد له وح يكون حمل الحد على موضوع النتيجة ليس اخفى من حمله على الاوسط بل انما كان ذلك اوضح لانا نعلم ان الضاحك حيوان ناطق مائت لانا نعلم انه انسان وقد بان لك مما سلف ان حمل حد النوع على الفصل يجب ان يكون اخفى من حمله على النوع وان قلت كل ضحاك وناطق فهو حيوان ناطق مائت على انه حد له فان اردت كل ضحاك من جهة ما هو ضحاك وكل ناطق من جهة ما هو ناطق فتكون هذه المقدمة كاذبة وان اردت ان كلما هو موضوع لهما وضعا حقيقيا فهذا احد ويعني بذلك الانسان ويشير اليه في الذهن فان كان هذا بينا فلا يحتاج الى بيان بالكبرى بل الكبرى يتبين به وان لم نشر اليه بل اشرنا الى كل واحد واحد فقد كذبنا وان لم نفعل شيئا من ذلك لم تكن الكبرى مسلمة فقد ظهر ان الحد الاوسط في القياس المنتج للحد لايكون خاصة ولا فصلا ولا رسما بل ان كان فيجب ان يكون حدا آخر والحد الحقيقي للشي لايكون الا واحدا نعم الحد الناقص يتعدد فيتوسط احدهما بين الآخر والمحدود ولكن المكتسب بالحقيقة لايكون حدا تاما بل حدا ناقصا وجزء حد تام ثم قال ويعود الامر في الحقيقة الى ان من يطلب متوسطا بين الحد والمحدود فقد يطلب متوسطا بين الشئ وبين حقيقة ذاته وهذا محال لامتوسط ولو قيل جملة هذه المحمولات قول مفصل دال على المهية مساوٍ لها وكلما كان كذلك فهو حد فهذا حد لم يكن شيئا لانا طلبنا ان الحيوان الناطق المائت حد للانسان دال على مهية غير مختلفين في الخفاء والوضوح لما كنا نعرف انه قول مفصل آه لما كنا نطلب كونه حدا للانسان لان طلبه هو طلب لقول

المتصل الذي بهذه الحالة وههنا شيء آخر وهو ان صاحب الصناعة يجب ان يكون عنده قانون في معرفة الحد الصحيح والحد الغير الصحيح كما يجب ان يكون عنده قانون في معرفة القياس الصحيح فكما ان القياس لا يبرهن انه قياس الا مع بيان ملابسته بقوانين القياس كذلك المحدود ويجب ان يجاء على ذلك القانون ولا يستعمل ذلك القانون بالفعل فالقائس لا يقول ان هذا قول من شانه كذا فيكون قياسا لذا الحاد لا يقول عنده قول كذا فيكون حدا هذا ملخص كلامه في الفصل الثاني من رابعة برهان الشفاء والمراد بقوله الحد لا يكتسب بالبرهان ان تعقل الحد اي تصور المحدود بالكنه لا يحصل بالبرهان وحاصله امتناع اكتساب التصور من التصديق والحق انه لم يقم دليل صحيح على امتناع اكتساب التصور من التصديق اذ العقل يجوز ان يكون طريق فكري لاقتناص شيء والمجهول التصوري من معلومات تصديقية واما ان امتناع الغيري فحق لا ريب فيه ضرورة انه غير واقع وبالجملة ان تصور الحد بالبرهان مثلا تصور حقيقة الانسان بالقول المؤلف من القضايا لم يقم على امتناعه دليل بعد فتامل قوله ان المقصود آه قال في الحاشية اشارة الى ان المراد بالمعرف في الصغرى المفيد لتصور الشيء اي الكاسب للمجهول التصوري لا المعنى المتعارف وهو ما يحمل على الشيء لافادة التصور والا لا يتم الدليل انتهت يعني لو اريد بالمعرف المعنى المصطلح المتعارف كان اللازم هو ان التصديق ليس بمعرف وليس هو المدعى بل المدعى ان التصديق ليس بمفيد للتصور والحق ان من يجوز حصول الكنه من المباين لا يسلم حصر مفيد التصور بالكنه في الذاتيات ومفيد التصور بالوجه في العرضيات قال بعض ناظري كلام المصنف معترضا على الشارح ان التحديد كما يصح بالاجزاء الذهنية يصح بالاجزاء الخارجية فان الشيخ قد صرح في المباحث المشرقية ان التحديد بمجموع الاجزاء الخارجية حد تام فتصور الشيء بمجموع اجزائه الخارجية تصور بالكنه فلا يصح انحصار افراد المعرف في الذاتيات والعرضيات واجاب عنه الاستاذ العلامة ابي قد بان مجموع الاجزاء الخارجية محمول على الحقيقة المركبة ضرورة ان الشيء جملة اجزائه واما التحديد بواحد منه

من الاجزاء الخارجية فلا يجوز فهذا النحو من التحديد تحديد بالذاتيات وليس قسماً ثالثاً على ان الاجزاء الخارجية هي الاجزاء الذهنية بنحو من الاعتبار على ما هو المشهور فهي ذاتيات محمولة باعتبار لا سيما على ما ذهب اليه المورد وتحقيق كلامه قدّه انه لا ريب ان المركبات الخارجية اذا اريد معرفة كنهها من حيث كونها في الخارج كان يجب تحديدها بالاجزاء الخارجية فحقيقة الانسان مثلاً في الخارج ليس الا النفس والبدن وفي الذهن هو الحيوان الناطق فعلى تقدير جواز التحديد بالاجزاء الخارجية كما صرح به الشيخ في الحكمة المشرقية الحمل المعتبر بين الحد والمحدود انما هو بين مجموع الحد والمحدود لا بين اجزاء الحد والمحدود ولا ريب ان مجموع الشئ عين نفسه ومحمول عليه هذا مع ظهوره قد صرح به الفاضل ميرزاجان في حواشي المحاكمات فما توهم بعض المحشين من ان تجويز حمل مجموع الاجزاء الخارجية على الحقيقة المركبة الخارجية يقطع عرق الفرق بين الاجزاء الخارجية والذهنية في غاية الوهن والسقوط كما لا يخفى على من له ادنى مساس قوله فتفكر قال في الحاشية لعل وجهه انا لا نسلم ان كل واحد من الذاتي والعرضي محمول لان اجزاء الخارجية ذاتيات ولا تكون محمولة انتهت قوله لان اثر التصور آه فيه انه ان كان المراد ان الاثر المكتسب من التصور مجرد تمثل الشئ في الذهن مع قطع النظر عن كونه حقاً وباطلاً او كونه حاصلاً في نفس الامر او غير حاصل فيها فهذا لم اذ يجوز ان يترتب على بعض التصورات الاذعان ببعض النسب وان كان المراد ان التصور مجرد تمثل الشئ في العقل فهذا وان كان مسلماً لكن لا يجدي نفعاً اذ الكلام فيما يكتسب من التصور لا في نفس التصور وقوله فان اثره حصول الشئ للشئ ان كان المراد به ان الاثر المكتسب من التصديق حصول الشئ للشئ فهو اول النزاع اذ يجوز ان يكون اثر بعض التصديقات مجرد تمثل الصور لا حصول الشئ للشئ وان كان المراد ان التصديق نفسه حصول الشئ للشئ فلا يلزم ان يكون كل ما يكتسب عنه ايضاً حصول الشئ للشئ وما قال بعض نظار كلام المص ان المعرفة الحاصلة من كاسبية التعريف والتصور ليس من قبيل حصول علم النار بالدخان وحصول علم البصر بعلم العمى ولذا لم يقل احد بكون الدخان معرفاً للنار والعمى للبصر وكذلك المعرفة الحاصلة من اكتساب التصور ليس من قبيل معرفة النار والبصر بالدخان والعمى بل تالها ان يحصل شئ لم يكن حاصلاً بحيث يكون العلم المتعلق بالتعريف علماً بالمعرف فان كان

التعريف حدا فالمعرف والمعرف متحدان بالذات وكذا العلمان وان كانا تغايرا وتغايرا بالاجمال والتفصيل وان كان رسما فالعلم للرسم بالذات وللمرسوم بالعرض ولا يمكن اتحاد التصور والتصديق فلا يمكن ان يكون احدهما مكتسبا من الآخر نعم يجوز العقل ان يكون بينهما ملازمة لكن لا يوجب الكسب فلا يجدي الى طائل اذ لما جوزنا ان يكون لبعض التصورات خصوصية مع بعض التصديقات بحيث ينتقل الذهن من احدهما الى الآخر فيجوز حصول التصديق من التصور وبالعكس فلا يتم مقصود المص كما لا يخفى وعدم تسميته كسبا واكتسابا غير نافع كما لا يخفى على المتامل **قوله** ولهذا قيل آه هذا ماخوذ عما قال الشيخ في اوائل منطق الشفاء ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق شيء فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق فانه اذا كان التصديق يقع سواء فرض المعنى موجودا او معدوما فليس للمعنى مدخل في ايقاع التصديق بوجه لان موقع التصديق علة له وليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه فاذا لم يقع بالمفرد وكفاية من غير تخصيص وجوده او عدمه في ذاته او في حال لم يكن مؤديا الى التصديق بغيره واذا قرنت بالمعنى وجودا او عدما فقد اضفت اليه معنى آخر واما التصور فكثيرا ما يقع بمعنى مفرد كما سيتضح لك في موضعه وفي قليل من الاشياء ومع ذلك فهو في اكثر الامر ناقص ردي بل الموقع للتصور في اكثر الاشياء معان مؤتلفة وكل تاليف فانما يولف من امور كثيرة وكل اشياء كثيرة فيها اشياء واحدة ففي كل تاليف اشياء واحد والواحد في كل مركب هو الذي يسمى بسيطا ولما كان الشيء المؤلف من عدة اشياء يستحيل ان يعرف طبيعته مع الجهل بمبساطته فبالحري ان يكون العلم بالمفردات قبل العلم بالمؤلفات والعلم بالمفردات يكون على وجهين اما ان يكون علما بها من حيث هي طبائع مستعدة لان يؤلف منها التاليف المذكور واما ان يكون علما بها من حيث هي طبائع وامور يعرض لها ذلك المعنى ومثال هذا ان البيت الذي يؤلف من خشب وغيره يحتاج مؤلفه الى ان يعرف بسائط البيت من الخشب وغيره من اللبن والطين لكن للخشب واللبن والطين احوال بسببها يصلح للبيت والتاليف واحوال اخرى خارجة عن ذلك فاما ان الخشب من جوهر فيه نفس نباتية وان طبيعته حارة

او بارودة وان قياسه الى الموجودات قياس كذا فهذا لا يحتاج اليه با فى البيت ان يعلمه واما ان الخشب رخو او صلب او صحيح او مسوس او غير ذلك فانه يحتاج با فى البيت الى ان يعلمه فكذلك صناعة المنطق فانها ليست تنظر فى مفردات هذه الامور من حيث هى على احد نحوى الوجود الذى فى الاعيان والذى فى الاذهان ولا اليه فى ماهيات الاشياء من حيث هى ماهيات بل من حيث هى محمولات وموضوعات او كليات وجزئيات وغير ذلك مما يعرض هذه المعانى من جهة ما قلناه فيما سلف واعترض عليه المحقق الدوانى بوجهين الاول انه منقوض بافادة التصور اذ يمكن ان يقال انه ليس حكم وجود هذا الفرد وعدمه واحداً فى ايقاع التصور اذ لو كان التصور يقع سواء كان المفرد موجوداً او معدوماً فليس له دخل فى ايقاع التصور لان موقع التصور علة له وليس يجوز ان يكون شئ علة لشئ فى حالتى وجوده وعدمه فلا يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه فى ذاته او فى حاله فلا يكون المفرد مؤديا الى التصور من غير انضمام معنى آخر اليه مع انه قد اعترف بان التصور كثيرا ما يقع بالمعنى المفرد والثانى انا نقول هذا المفرد بوجوده الذهنى انما يفيد التصديق من غير ان يصدق بوجوده فيه وليس وجوده فى الذهن امراً معلوماً منضما اليه حتى يصير قضية كما ان المفرد الموقع للتصور بحسب وجوده فى الذهن يفيد التصور وليس وجوده فى الذهن امرا معلوما منضما اليه فلا يلزم تركيب الموقع للتصور ولا ان يكون شئ علة لشئ حالتى وجوده وعدمه واجيب عنه تارة بان التصور مجرد التمثل الذهنى مع عزل النظر عن كونه مطابقا او لا لانه تصوير بحت بخلاف التصديق اذ يعتبر فى مفهوم المطابقة واللامطابقة من حيث كونه حكاية عن الواقع فالمطلوب فى كسب التصور والاثر المترتب عليه مجرد الارتسام فى الذهن وفى التصديق الوجود والعدم الرابطيان الحاكيان عن الواقع اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يمكن الانتقال من معنى مفرد الى التصديق لشئ ما لم يقترن ذلك المعنى بالوجود الرابطى او العدم كذلك بالوضع لشئ او الحمل عليه والا لم يفد حصول التصديق لان علته وما يترتب عليه حصوله يجب ان يكونا مقرونا باحد هذين الاعتبارين اذ ما يكون علة

لشئ باعتبار لا يفيد حصوله مع عدم ذلك الاعتبار فليس حكم ذلك الوجود و
العدم واحدًا في افادة التصديق بان يكون ذلك المعنى بحسب تمثله في الذهن
مقارنًا لحصول ذلك التصديق سواء وجد ارتباط ذلك المعنى ايجابا او سلبًا او لم يوجد
فلا يقع بالمفرد الذي مفاده واثره مجرد التصور كفاية من غير تحصيل احد الاعتبارين
سواء كان العقد مليا بسيطًا بان يحمل عليه وجوده في نفسه او مليا مركبًا بان يعتبر
وجوده على حال تعلقه بالغير بالوضع او الحمل الا ترى ان الاوسط من حيث
تعلقه بالاصغر والاكبر يفيد ثبوت الاكبر للاصغر او سلبه عنه وان لم يوجد
كذلك لم يفد بخلاف افادة المفرد للتصور فانه باعتبار نفس حصوله في الذهن من
غير مدخلية احد ذينك الاعتبارين يفيد تصور الشئ الذي هو اليه تصوير بحث
واعلم ان صاحب الافق المبين قد استدل في بعض كتبه على هذا المطلب حيث
قال ان المعنى الواحد الطبيعة الوحدانية لا تستند الى سببين اي طبيعتين
متغائرتين لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التبادل بان يكون تحقق المعلول
بهما وبالجملة لا فرق في هذا الحكم بين ان يكون المعلول واحدا شخصيا او طبيعة
نوعية او جنسية او غيرها من الطبائع الكلية وذلك لان المعلول لا يستند
الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه بالضرورة اذ لو امكن كون احد الامرين او الامور
كافيا في تحققه كان العلة بالحقيقة هو القدر المشترك لا كل واحد بعينه فلا تعدد
في العلة فنقول لو كان لخصوصية احدى تينك العلتين بخصوصها مدخل في
تحقق الطبيعة المعلولة فلم تتحقق هي بالاخرى منهما بوجه من الوجوه اصلا وان
لم يكن لخصوص احداهما مدخل في تحققها بل هي تتحقق بكل منهما فلا يكون شئ
منهما كافيا في تحقق المعلول بخلاف العلة الفاعلية للمعلول الشخصي فانه لا يجوز
ذلك فيها بل يجب ان يكون واحد شخصي بتشخصه علة فاعلية له وذلك لان العقل
ينقبض من ان يكون مرتبة تحصل الشئ اقوى واشد من مرتبة تحصل مفيد وجوده
ولا ينقبض من ذلك بالنسبة الى الشروط ليحكم بان الفاعل الواحد الشخصي يجب

ان يكون واحداً شخصياً هو بخصوصه مفيد لوجوده فلا يجوز ان يكون امران كل منهما
بحيث لو وجد ابتداءً كان مفيداً لوجود امر شخصي اذ يلزم ان يكون العلة الفاعلية
للجزئي الحقيقي امراً كلياً هو القدر المشترك بين ذينك الامرين بخلاف الشرط فانه
يجوز فيه ذلك والّلازم لا فساد فيه هناك واما الطبيعة الواحدة النوعية او الجنسية
فلا يجوز ان يكون القدر المشترك بين عدة امور شرطاً لها فيكون تحقق كل منهما
متضمناً لتحقق الشرط بالخصوص علة بل كان هناك قدر مشترك هو العلة وهو معنى
وحداني قطعاً فالطبيعة الواحدة النوعية مثلاً لا تستند الا الى طبيعة واحدة سواء كانت
نوعية او جنسية او متعالية عن ان يندرج تحت جنس او نوع هذا ما قالوا والبرهان
اليه والشيخ ابو علي صرح بان الواحد بالنوع لا يستند الى علل مختلفة بالنوع
فيظهر امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس بادنى تامل و
بالجملة ان طريقة الشيخ هي ان التصور لما كان ممتازاً من التصور امتنع اكتسابه
من التصديق والا لكان النوع الواحد مستنداً الى علل مختلفة بالنوع واما على
ما حققناه فلانه يلزم ان يكون ما يكتسب منه التصور بالحقيقة هو مجرد القدر المشترك
بين نوعي التصور والتصديق وهو مع فساده يستلزم استناد النوع في وجوده
الى مجرد طبيعة الجنس وايضاً لا بد ان يكون بين العلة والمعلول مناسبة
وخصوصية لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيرها بالضرورة والا لكان صدوره
عن غيره عنها ترجيحاً بلا مرجح فيظهر المطلوب بناء على ان التصديق هو ادراك
اذعاني لوقوع النسبة بحسب نفس الامر فما يترتب عليه يكون اذعان وقوع
النسبة كذلك لا نفس المفهوم الذي لا يتصور فيه المطابقة واللامطابقة هذا كلامه
ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان جل ما ذكره سفسطة محضة اما اولاً فلان الكواسب
من المعدات وليست عللاً فاعلية وامتناع استناد امر محصل الى مبهم انما
هو اذا كان ذلك المبهم من الفواعل واما الشرائط والمعدات فلا نزاع
في عدم اعتبار نحو الوحدة فيها وقد صرح الشيخ في الٰهيات الشفاء بعلية طبيعة

الصورة لتشخص الهيولى مع كونهما شريكة لعلتها الفاعلية حيث قال انا لا نمنع
ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد
وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك
الشئ يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنه اليها كانت واذا كان
هذا حال ما هو شريك للعلة الفاعلية فما ظنك بالشرائط والمعدات وبهذا
ظهر ان قوله واما الطبيعة الواحدة النوعية آه في غاية السخافة لانه مخالف لما عليه
الشيخ وغيره من الرؤساء في امر الشرائط والمعدات من عدم اعتبار نحو وحدتها وظاهر
ان الكواسب من المعدات وليست من مصححات فاعلية المكتسب ايضا فكيف يجب
ان يكون تحصلها اقوى من تحصيل ما هو معلول لها ومن ثمة ترى كثيرا من مقدمات
النتيجة اخس منها والحاصل ان استناد الواحد الى علل مختلفة بالنوع انما
يمتنع في العلة الفاعلية لا في غيرها من الشرائط والمعدات وكذا استناد المحصل
الى المبهم والامر فيما نحن فيه ليس كذلك وآما ثانيا فلان قوله وايضا لا بد آه ليس
بشئ لان تحقق المناسبة بين الكاسب والمكتسب لا يتوقف على كونهما من
نوع واحد بل يجوز ان يكون بين الانواع المتخالفة مناسبة
بها يصح انتقال الذهن من احدهما الى الآخر على ان كون التصورات
متحدة بالنوع وكذا التصديقات ممنوع بل باطل كما سبق فظهر ان جل
ما ذكره وعنى به نفسه لا يرجع الى طائل فتأمل في هذا المقام فانه
من مزال الاقدام **قوله** وبهذا يستنبط آه حاصل هذا التذييل ان
اثر التصديق حصول شئ لشئ او لا حصوله له والغرض منه تحصيل
هذا المعنى والا لم يصلح لتعلق الاذعان به فلا يمكن ان يكتسب منه
التصور الذي هو عبارة عن مجرد تمثل الشئ وقد يقرر بان المطابقة

المطابقة او اللامطابقة معتبرة فی حقیقة التصدیق بخلاف التصور فهناک حقیقتان متباینتان لا علاقة لاحدهما بالاخری فکیف یکتسب احدهما من الاخری اذ لابد من المناسبة بین الکاسب والمکتسب وقد عرفت ما فیه فتدبر قال المص والبسیط . لایکون آه اعلم ان منع کون البسیط کاسبا وتجویزه مبنی علی اختلاف الاصطلاح فمن فسره فی التعریف بمجموع الحرکتین او الحرکة الثانیة فقد منع کونه کاسبا ضرورة ان الترتیب من لوازم الحرکة الثانیة ومن قال انه یکفی فیه حرکة واحدة هی الحرکة الاولی فلیس الترتیب من لوازمها عنده بل ملاحظة ما فی الذهن المناسب للمطلوب کاف فی تحصیله ولاریب ان هذا القدر متحقق فی البسیط الحاصل فی الذهن اذا ارید منه الانتقال الی مجهول مرکبا کان او بسیطا فمآل هذا النزاع الی اللفظ قال بعض الاکابر قده انا نجد حصول المطالب علی طرق منها ما یحصل بداهة بلا مشقة ومنها ما یحصل بعد المشقة بان یوضع المطلوب المشعور به بوجه اولا وینتقل الذهن منه متفحصا للمبادی مترددا فیها حتی وجد ما یصلح معرفا فوضعه ثم ینتقل منه الی المطلوب ومنه ما یحصل بان حصل معان وانتقل الذهن منه الی معان آخر کما اذا تصور الدخان وانتقل منه الی النار فان جعل النظر شاملا للنحوین الاخیرین فلا شبهة فی جریان النظر فی البسیط والمباین والاعم والاخص وان اصطلح علی انه عبارة عن الترتیب فلا ریب ان البسیط لا یصلح لکونه کاسبا قوله ای بحیث ینضبط آه قال السید المحقق قده فی شرح المواقف الحق ان التعریف بالمعانی المفردة جائز عقلا ویکون هناک حرکة واحدة من المطلوب الی المبادی الذی هو معنی بسیط ویستلزم الانتقال الی المطلوب من غیر حاجة الی قرینة الا انه لم ینضبط انضباط التعریف بالمعانی المرکبة ولم یکن للصناعة والاختیار فیه مزید مدخل فلم یلتفتوا الیه وخصوا النظر بما هو معتبر فی المرکب وهذا التحقیق ما نقل عن ابن سینا ان التعریف بالمفرد نزر خداج و قال قده فی موضع آخر ان من جوز التعریف بالمعانی البسیطة فله ان یقول ان المعانی البسیطة قد لا تکون ملحوظا قصدا فاذا استحضرت ولوحظت قصدا افادت العلم بالهیئة وان کان ذلک نادرا جدا واعترض علیه المص فی حواشی المسلم بوجوه الاول ان ملاحظة الهیئة لا یسمی کسبا بالاتفاق الثانی انه یلزم علی هذا ان یکون التعریف اللفظی تعریفا حقیقیا لان فیه الملاحظة قصدا الی المعنی المخزون والثالث انه لو صح ما ذکر لکان تذکر النظر مفیدا العلم جدیدا کل مرة اذ یوجد فی تذکر کل مرة ملاحظة الهیئة قصدا الرابع ان الهیئة المعلومة تکون من اللوازم البینة للمعنی البسیط وان کان اللزوم بعد استحضارها ویمکن ان یقال انه لا بد فی الکسب من شیئین احدی الحرکتین المذکورتین و[illegible] حصول صورة غیر حاصلة فلا یمکن التعریف بالبسیط لا حدا ولا رسما لان ما حصل من التعریف لیس ا[illegible] فی البسیط الحاصل من سابق علی رای من یقول انه لا یحصل فی التعریف الا صورة واحدة کالشارح واتباعه فیلزم تحصیل الحاصل بخلاف التعریف

بالمركب لانه لم يكن صورة المركب حاصلة من سابق وان كانت اجزائه حاصلة على سبيل الانتشار من سابق وعلى راى من يقول بحصول الصورتين فى التعريفات كالشيخ واضرابه فالحد بالبسيط للبسيط و للمركب ايضا غير جائز لانه يستلزم تصور البسيط الحد والبسيط الرسم لتصور المحدود والمركب اذا لمرسوم كك فلابد من علاقة اللزوم بين الصورتين وتصور البسيط كان حاصلا من قبل ولم يكن تصور المحدود والمرسوم اصلا فيلزم انفكاك اللازم عن الملزوم ولو فرض عدم علاقة الملزوم يلزم الترجيح بلا مرجح او تحصيل الحاصل وفيه تامل فتامل قال المص فلابد من ترتيب امور آه اعترض عليه بانه لايشمل التعريف بالمعرف المفرد كتعريف الانسان بالناطق فقط او بالضاحك فقط مع انه لاخلاف فى امكان وقوع التصور بالمعانى المفردة واجاب عنه شارح المطالع بوجهين الاول ان التعريف بالمفردات انما يكون بالمشتقات كالناطق والضاحك والمشتق وان كان مفردا فى اللفظ الا ان معناه شئ له المشتق منه فيكون من حيث المعنى مركبا ويرد عليه اولا ما قال السيد المحقق قدہ فى حاشية شرح المطالع بان مفهوم الشئ لايعتبر فى مفهوم الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا فى الفصل ولو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشئ انقلب مادة الامكان ضرورية فان الشئ الذى له الضحك هو الانسان وثبوت الشئ لنفسه ضرورى وثانيا ان التعريف بالمفرد قد يكون بالفصل وحده وهو ليس بمشتق بل المشتق انما هو من تعبيراته واما الفصل فهو معنى بسيط وثالثا انه لاترتيب فى المشتق بين الذات والصفة بحيث يقيد احدهما بالآخر وتفصيله ان الترتيب فى التصورات ان يلاحظ احد المعنيين اولا ثم يلاحظ المعنى الآخر ويقيد احدهما بالآخر وفى التصديقات ان يلاحظ احدى المقدمتين ثم يلاحظ المقدمة الاخرى ليعلم الاندراج فينتقل الذهن منه الى المطلوب ولاترتيب بهذا المعنى بين الذات والصفة اذ المشتق لايدل عليهما تفصيلا انما يدل عليهما مرة واحدة والثانى ان الفصل والخاصة لايدلان على المطلوب الا بقرينة عقلية موجبة لانتقال الذهن اليه فالتركيب لازم ويرد عليه اولا ان هذا انما يتم فى الخاصة دون الفصل اذ لا اعتبار للقرينة فيه والا لم يكن داخلا وثانيا انه لاترتيب بين المشتق والقرينة بالمعنى المذكور اذ لاتقع احدهما قيدا للآخر والتحقيق فى هذا المقام ما افاد بعض الاعلام قدہ ان التعريف بالمعانى المفردة على وجهين احدهما ان يلتفت بالمعنى المفرد الى المعرف بالفتح بان يكون الحاصل المعنى المفرد والملتفت اليه المعرف فالحاصل بالذات هو المعنى المفرد وبالعرض هو المعرف والالتفات بالعكس كما فى العلم بالوجه وعلى هذا لم يكن المعنى المفرد مؤديا الى مجهول بل المجهول مجهول كما كان الا انه لم يكن ملتفتا اليه من قبل والآن صار ملتفتا اليه ولم يوجد الانتقال الثانى اصلا وعلى هذا لايصدق عليه تعريف النظرى اصلا فان النظر لتحصيل

هذا المعنى المفرد فهو حاصل بالضرورة ولا كلام في تحصيله ايضا ولو كان النظر لتحصيله فهو اما بالحد المركب او بالرسم
المركب فقد صدق عليه تعريف النظر بالترتيب واما بالمعنى المفرد فالكلام فيه كالكلام في هذا المعنى المفرد والتحصيل
معرفته وهو لم يحصل بالنظر اصلا وثانيهما ان يحصل المعنى المفرد ثم يحصل باعداده للذهن معرفته فههنا حصول هذا
المعنى المفرد اما دفعة وحصول معرفته ايضا دفعة اذ لا ترتيب فهو اشبه بالحدس في القضايا وهو من اقسام
البديهي ولا نظر هناك فلا باس بخروجه واما على سبيل التدريج بان يلاحظ النفس معاني كثيرة واحدة بعد واحدة
ولم يجد مناسبا الا هذا المعنى المفرد فاخذه ولاحظه وتوجه به الى المطلوب فحصل دفعة فهذا هو الصورة التي اورد
بها النقض على القائلين بكون الفكر عبارة عن ترتيب امور معلومة وهو الذي يحصل فيه المبادي بالحركة الاولى
والمطلوب دفعة فهذه الصورة انما ترد نقضا لو ثبت وجودها فان مادة النقض يجب اثباتها ثم يثبت ان المتاخرين
قالوا بنظريته وحصوله بالنظر وكلاهما في حيز الخفاء فلا وجه للنقض عليهم قوله فالمعرف اعم من الكاسب آه يعني
ان البسيط لا يصح ان يكون كاسبا وان صح ان يقع معرفا لان المعرف اعم من الكاسب قال في الحاشية لهذا
قال المص فلا بد من الترتيب للاكتساب ولم يقل لتحصيل المجهول او للنظر لان النظر قد يكون بملاحظة معقول واحد
كالناقص فتامل انتهت قوله هذا تعريف المتاخرين قال السيد المحقق قدس في حواشي شرح المطالع الاتفاق
واقع على ان الفكر والنظر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات عن المعلومات ولا شك انا اذا اردنا
تحصيل مجهول مشعور به من وجه انتقلت النفس منه وتحركت في المعقولات حركة من باب الكيف الى ان تجد
مبادي هذا المطلوب ثم يتحرك في تلك المبادي على وجه مخصوص وينتقل منها الى المطلوب فهناك انتقالان يلزم
من الانتقال الاول المادة ومن الانتقال الثاني ترتيب المبادي فذهب المحققون الى ان الفعل المتوسط
بين المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الانتقالين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا
للصناعة فيه مدخل تام فهو الفكر واما الترتيب المذكور فهو لازم للمجموع بواسطة الجزء الثاني وهو الانتقال الثاني
وذهب المتاخرون الى ان الفكر هو ذلك الترتيب المذكور الحاصل من الانتقال الثاني لان حصول المجهول
من مباديه يدور عليه وجودا وعدما واما الانتقالان فهما خارجان عن الفكر لان الثاني لازم له اذ لا يوجد بدونه
قطعا والاول لا يلزمه بل هو اكثري الوقوع منه فالنزاع انما هو في اطلاق لفظ الفكر لا بحسب المعنى فمختار الاوائل
اليق بهذه الصناعة فان قيل هذا الكلام يدل على ان النزاع في ان الفكر هو الحركتان او الترتيب
معنوي اذ الكل متفقون على ان الفكر هو الفعل المتوسط ثم اختلفوا في ان ذلك الفعل هو الحركتان او الترتيب

فذهب الى كل منها فريق فالنزاع معنوى قلت ليس المراد ان لفظ الفكر موضوع لمفهوم قولنا فعل صدر عن النفس لاستحصال المجهولات عن المعلومات ثم النزاع فيما صدق هو عليه ليكون النزاع معنويا بل الاتفاق فى ان الفكر يصدق عليه هذا المفهوم والاختلاف فى ان ما يصدق عليه هذا المفهوم هو الحركتان او الترتيب سمى كل منهما بالفكر بزعم انه هو الفعل الصادر فالنزاع لفظى متفرع على نزاع معنوى واورد عليه معاصر المحقق الدوانى او لا بانه اذا كان هناك نزاع لفظى متفرع على نزاع معنوى لا يستقيم الحصر الذى ذكره السيد المحقق بقوله فالنزاع انما هو فى اطلاق لفظ الفكر لا بحسب المعنى ومثل ما صوره من النزاع لا يطلق عليه الا النزاع اللفظى وبيان ان النزاع لفظى انهم لما اتفقوا على ان الفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات عن المعلومات لم يكن بينهم نزاع فى ذلك ولما كان بينا ان الانتقالين والترتيب كلاهما صادران لاستحصال المجهولات لم يكن له نزاع فى هذا ايضا فبقى ان النزاع فى ان لفظ الفكر يطلق على اى الامرين من غير ان ينكر احد الفريقين ما يثبته الآخر فيكون النزاع لفظيا وتعقب عليه المحقق الدوانى بان انحصار النزاع فيما ذكرتم بل بينهم نزاع فى ان سبب حصول المطلوب هو مجموع الانتقالين والترتيب لازم للسبب من غير ان يكون سببا او السبب هو الترتيب كما صرح به السيد المحقق قدس فى دليل الفريقين حيث قال فى دليل من قال انه مجموع الانتقالين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول واما الترتيب فهو لازم له وقال فى دليل القائلين بانه الترتيب لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجودا وعدما واما الانتقالان فهما خارجان ولا شك انه نزاع معنوى اذ يثبت احد الفريقين ما ينفيه الآخر من السببية فان الفرقة الاولى يجعل السببية الانتقالين ويجعل الترتيب لازما للسبب والفرقة الثانية يجعل الترتيب سببا والانتقالين خارجا عن السبب فان قيل لعله وقع الاتفاق على ان كلا منهما سبب فلم يبق النزاع الا فى اطلاق لفظ الفكر لانا نقول هذا الاتفاق غير مسلم بل هو خلاف ما يشعر به كلامه كيف ولو كان النزاع فى مجرد اطلاق اللفظ لم يكن لقوله ذهب المحققون الى ان الفكر هو كذا وتعليله بان السبب الموصل به الى المطلوب وجه ولا لقوله وذهب المتاخرون الى ان الفكر هو الترتيب لان حصول المطلوب يدور عليه وجودا وعدما بل كلامه صريح فى ان كلا منهما يثبت السببية لا التسمية وينفيه عما يسميه الآخر فيكون نزاعا معنويا واعلم ان الصدر المعاصر للمحقق الدوانى قد اعترض على قوله وتحركت فى المعقولات حركة من باب الكيف بان ما فيه الحركة يجب ان يكون قابلا لان ينقسم الى غير النهاية فرضا حسب انقسام الزمان حتى يكون للمتحرك فى كل جزء يفرض فى زمان حركته قسم من تلك الاقسام والمعقولات التى يزعمون

ان النفس تتحرك فيها ليست بقابلة لان تنقسم الى غير النهاية مثلاً لو فرض ان النفس تحركت فى المعقول الذى هو الحيوان الناطق فى ساعة فلا بد ان يكون له فى كل جزء يفرض من تلك الساعة معقول آخر كما ان للمتحرك فى السخونة فى كل جزء يفرض فى زمان حركته مرتبة اخرى من السخونة فيلزم ان يكون للنفس فى نصف هذه الساعة معقول آخر وفى ثلثها معقول آخر وكذا فى ربعها وعشرها وجزء من مائة جزء منها الى غير النهاية ومن البين انه ليس كذلك فالحق ان الفكر ليس بحركة بل هو حالة شبيهة بالحركة من حيث انها مستلزمة للزمان ولهذا قال الشيخ فى اوائل برهان الشفاء قد علم ان الفكر امر كالحركة للنفس ينتقل بها من شئ الى شئ ويتردد طالباً لاواجداً بل بان يلتفت الى احدهما فى ان ثم يلتفت الى آخر فى آن آخر ولما امتنع تتالى الآنين كان لامحالة بينهما زمان فاما ان يبقى الالتفات الاول فى ذلك الزمان ويزول فى الآن الذى يحصل فيه الالتفات الثانى واما ان لايبقى فيه حتى تكون النفس خالية عن هذا الالتفات فيه هذا اذا كان الانتقال بحسب الالتفات واما اذا كان بحسب الصورة فان يحصل لها صورة فى آن ثم يحصل لها صورة اخرى فى آن آخر اما مع بقاء الصورة الاولى او بعد زوالها وتحقيقه انه قد تقرر فى مقره انه لابد ان يكون لموضوع الحركة فى كل آن من الآنات المفروضة فى زمان الحركة فرد مما فيه الحركة لم يكن فى الآن السابق ولايكون بعده ويكون الآنات المفروضة فيه غير متناهية فوجب ان يكون الافراد غير متناهية ايضاً ولامتناع انحصار الغير المتناهى الموجود بالفعل بين الحاصرين وجب ان يكون هى بالقوة والا لكان بين المبدء والمنتهى افراد غير متناهية موجودة بالفعل فيلزم الانحصار المذكور فالمتحرك فى الاين مثلاً مادام هو متحركاً ليس له فى هذه المقولة الا حالة متوسطة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل وكذا المتحرك فى الكيف وما فيه الفكر فى الفكر ليس الا المعقولات وهى متناهية ضرورة وحاصلة بالفعل لا بالقوة فلا حركة حقيقة فيها نعم الانتقال متحقق قطعاً لكنه دفعى لامتناع التدريج فاذا اراد الانسان ان يستحصل العلم بمجهول تصورى او تصديقى ينتقل من ذلك المجهول الحاصل له بوجه ما الى المعلومات المخزونة عنده طالباً لمباديه المناسبة فيلتفت الى معلوم ثم معلوم وحدوث كل من الالتفاتات آنى ويتخلل بين آنى حدوث الالتفاتين زمان يبقى فيه الالتفات الحادث فى طرفه فلا تتالى الآنات ومثله مثل ان يحدث فى مادة صورة نوعية فى آن ثم يبقى زماناً ثم يبطل ويحدث صورة نوعية اخرى وهكذا ولعلك تفطن بهذا ان ما قال المحقق الدوانى معترضاً على معاصره فى حواشى شرح المطالع ان اطلاق الحركة على الامر الواقع بمجرد استلزامه للزمان فى غاية البعد فان كل امر واقع تستلزم الزمان ضرورة ان ظرف الزمان لايوجد بدونه

كيف ولا يطلقون الحركة على الحدث لا يقال اللازم منه اطلاق الحركة على مجموع الانتقالين الذين بينهما زمان
لانا نقول ذلك شبيه بان يطلق الحركة على الكونين الذين بينهما زمان سكون بسبب استلزامهما للزمان
ولا يخفى شناعته اذ على قياس ذلك يطلق الحركة على الحدين اللذين بينهما زمان فى غاية الرخاوة والسخافة
واعلم انه قال المحقق الدوانى فى حواشى شرح المطالع ان الحركة كما حقق فى موضعه يستلزم ان يكون
للمتحرك فى كل آن يفرض فى زمان الحركة فرد من المقولة التى فيها الحركة لا تكون له فى الآن السابق ولا
فى الآن اللاحق ولما كان الزمان قابل للقسمة الغير المتناهية والآنات المفروضة فيه غير متناهية كذلك الآنات
المفروضة من هذه المقولة للمتحرك والنفس فى صورة الفكر ليست كذلك اذ ليس لها فى زمان الفكر الا العلم بمعلومات
متناهية كالجنس والفصل والصغرى والكبرى قال وقد لاقيت بعض الفضلاء الذين علقوا الحاشية على
حاشيتى المطالع والشمسية باردبيل فاوردت عليه هذا الايراد فذهب اولا الى ان الزمان مركب من الآنات
كما هو مذهب المتكلمين فحينئذ لا يلزم لا تناهى المعلومات فنبهته على فساده وان الكلام مع الحكماء القائلين بانقسام
الزمان الى غير النهاية ثم ذهب الى ان الحركة فى الالتفاتات بان يكون الالتفات الى المعلوم الاول و
يتدرج فى الضعف الى ان يلتفت الى المعلوم الثانى ويتدرج الالتفات الثانى فى القوة الى ان يلتفت
اليه بالكلية ثم يتدرج هذا الالتفات فى الضعف الى ان يلتفت الى المطلوب ويتدرج هذا الالتفات بالقوة
الى ان يلتفت اليه بالكلية فنبهته على ان الالتفات فعل من افعال النفس عند القوم والحركة عندهم منحصرة
فى اربع مقولات هى الكم والكيف والاين والوضع فتلجلج وانقطع ويمكن ان يقال الملاحظة ليس بفعل بمعنى
انها من مقولة الفعل بل هى من الكيفيات حقيقة فلا يمتنع الحركة فيها فتامل ثم قال المحقق ولو قيل ان الصورة
تقوى وتضعف بحسب مراتب الالتفات فالنفس اذا لاحظ الجنس مثلاً والتفت اليه فانما تنتقل منه الى
الفصل بالتدريج لانه يضعف التفاتها الى الجنس ويقوى التفاتها الى الفصل مثلاً بالتدريج فيحصل للنفس
حال انتقالها منه اليه صورة علمية آخذة من القوة الى الضعف منطبق على الالتفات الاول وهى صورة
الجنس وصورة علمية آخذة من الضعف الى القوة منطبقة على الالتفات الثانى هى صورة الفصل فمختلف
الصورة العلمية الحاصلة للنفس شدة وضعفا على سبيل التدريج لم يبعد وفيه انه لا بد على هذا من التزام
الحركة فى كل صورة علمية حاصلة للنفس حال الفكر فلا بد ان يكون صورة الجنس مثلاً كيفية غير قارة موصوفة
بالاوصاف المذكورة وان يكون منطبقا على الزمان بحيث يكون فى كل جزء منها مع ان الضرورة شاهدة

على ان تلك الصورة ليست غير قارة ولا متجزية على الوجه المذكور على ان حصول الشدة والضعف في الصورة من تعدد الملاحظة غير مسلم وعلى تقدير تسليم الافراد التي تعتبر الشدة والضعف فيها متباينة بالنوع فلا يتصور فيها الفرد التدريجي حتى تكون حركة وبهذا ظهر ان ما قال بعض المدققين ان في الفكر حركة حقيقة لان الالتفات والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التي حصلت في الخزانة في المدركة بعد ما زالت عن المدركة فما فيه الحركة ههنا هذه الصورة بهذا الاعتبار وهي امر متحدد ولها افراد غير متناهية بالقوة وان كانت من حيث انها حاصلة في الخزانة امرا ثابتا ولها بالفعل افراد متناهية فالقول بنفي الحركة ههنا نشأ من قلة الفكر كيف وفي الفكر انتقال من المبادي الى المطالب على سبيل التدريج ليس بشيء اما اولا فلان المعلومات التي تقع فيها الانتقالات لما كانت متناهية فملاحظاتها ايضا متناهية وعلى ما ذكره هذا القائل يكون ما فيه الحركة الملاحظة وافرادها متناهية حسب تناهي المعلومات المخزونة كما لا يخفى واما ثانيا فلان تلك الصور الغير المتناهية اما ان تكون لمعلوم واحد ويكون وجوده الفرضي كافيا في الانكشاف فيلزم ان يكون امر واحد ملاحظا مرات غير متناهية في زمان متناه والا يلزم ان لا يكون المعلوم ملاحظا في زمان الفكر وهو ضروري البطلان وقد يقال ان تلك الصور قد تكون جوهرية فهي بالقياس الى محلها اعني العقل كالصور الجرمية بالقياس الى الهيولى في استغنائها عن المحل بحسب حقيقتها من حيث هي هي وافتقارها اليه بحسب شخصيتها وهم قد اتفقوا على نفي الحركة في الجوهر وكما لا يصح حركة الهيولى في الصور الجسمية كذلك لا يصح حركة النفس في الصور الجوهرية الذهنية ولو سلم فيبطل حصر الحركة في المقولات الاربع وفيه انه قد سبق ان الصور الجوهرية اعراض في العقل فليس نسبة الصور الجوهرية الى العقل نسبة الصور الجسمية الى المادة بل كنسبة السواد والبياض الى الجسم فحركة النفس ليست الا في الاعراض كحركة الجسم في الحرارة والبرودة مثلا واجاب عنه الشارح في حواشيه على حواشي شرح التهذيب بان الصور الجسمانية بحسب ماهياتها من حيث هي هي مقومة للهيولى ومفيدة لوجودها وبحسب شخصيتها محصلة لتشخصها المبهم فلا يمكن تجدد الصور عليها مع بقائها بتشخصها المحصلة من تشخص تلك الصورة بخلاف الصور العلمية لاستغناء النفس عنها في تقوم حقيقتها وتحصل شخصيتها فيمكن ان تكون موجودة بالفعل باقية بشخصيتها مع تجدد الصور العلمية القائمة بها واما الحصر فانما هو للحركة الواقعة في الامور العينية لا مطلقا وانت تعلم ان هذا الكلام صريح في ان الصورة المطلقة علة لذات الهيولى والصورة المتشخصة علة لتشخص الهيولى مع انهم قد صرحوا عن آخرهم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فهيولى العناصر عندهم واحدة شخصية لكنها

مبهمة بالنظر الى الاتصالات فهي متعينة الذات مبهمة الاتصالات فهي مع حلول الصور المختلفة فيها متشخص حقيقي لا بتشخصات متعددة فيتجدد الصور عليها مع بقائها بتشخصها فتشخص الهيولى ليس بالصورة الشخصية بل تشخص الصورة انما هو بالهيولى الشخصية ضرورة ان تشخص الحال فرع تشخص المحل ولا يعقل هذية الحال بدون هذية المحل فما ذكره الشارح من ان تشخص الصورة بشخصيتها علة لتشخص الهيولى فلا يمكن تجدد الصور عليها مع بقائها بتشخصها المحصلة من تشخص تلك الصورة ليس بشئ لان تشخص الهيولى لم يحصل من تشخص الصورة ولو سلم ما ذكره مع كونه مخالفا لما اجمع عليه الفلاسفة فلا يزيد على المناقشة في التنظير على انك قد عرفت ان الحركة في الصور وكذا في المخالطة ممتنع والقول بعدم تسليم نفي الحركة في الجوهر لا يجدي نفعا لان الاشكال مبني على مسلماتهم وهم قد صرحوا بنفي الحركة في الجوهر فتامل ولا تزل قوله والحق انه عبارة آه قال السيد المحقق قده في شرح المواقف لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل من معلومات مناسبة له ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كان بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلابد ان يتحرك الذهن في المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بالمبادي ثم لابد ايضا ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يودي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي مبدأ الثانية اول ما يوضع فيها الترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسطة بين المعلوم والمجهول مجموع ما بين الحركتين واما الترتيب الذي ذكره المتاخرون في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما يوجد بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل من المطلوب الى المبادي ثم منها الى المطلوب ولا يخفى انه يظهر بالتامل في هذا الكلام ان تعريف المتاخرين للفكر تعريف باللازم وحقيقته هي الحركتان وان لا نزاع في الحقيقة بين الفريقين وانما اوردوا في تعريف الفكر ما اوردوا لان المقصود انما هي الحركة الثانية وسيتضح لك هذا المعنى بابسط وجه فانتظره قوله وبهذا يلزم الواسطة آه ان قرر هذا الايراد كما قرره الشارح في حواشيه على حواشي شرح التهذيب بانه كثيرا ما يقع الحركة الاولى بدون الثانية فيلزم الواسطة بين البديهي والنظري لان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى وهي ههنا متحققة فلا يكون ضروريا ومناط النظرية تحقق الترتيب اللازم للحركة الثانية وهي ههنا منتفية فلا يكون نظريا فلا يخفى انه غير وارد على المتاخرين اذ مدار النظرية لما

لما كان وجود الحركة الثانية فحين عدم تحقق الترتيب لا يتحقق النظرية اصلا بل يصدق على ما يحصل بالانتقال الاول التدريجي والانتقال الثاني الدفعي تعريف البديهي ومع قطع النظر عن هذا الجواب الذي ذكره بقوله الا ان يتكلف آه غير منطبق عليه اذ منشاء النظرية لما كان وجود الحركة الاولى فتعميم الحدس لا يجدي نفعا بل يلزم ان يدخل في الحدس ما ليس ببديهي مع ان الحدس من اقسام البديهي وان قرر بانه يلزم الواسطة اذ تحققت الاولى بدون الثانية فلا يكون نظريا لعدم تحقق الترتيب ولا بديهيا لانحصار البديهي في الاقسام الستة المشهورة وفي صورة تحقق الاولى بدون الثانية لا يتحقق شئ من اقسامه فيلزم الواسطة فهو ظاهر الورود عليهم والجواب المذكور ليس منطبق عليه بانه داخل في الحدس بهذا المعنى العام فلا يلزم الواسطة ثم هذا كله انما هو اذا كان مذهب المتاخرين ان الفكر عبارة عن الترتيب اللازم للحركة الثانية وان مناط النظرية هو وجود الحركة الثانية كما هو المشهور ولو كان مذهبهم ان الفكر عبارة عن مجموع الحركتين وانما فسر بها فسر لان المقصود انما هي الحركة الثانية وحصول المطالب من المبادي يدور عليه وجودا وعدما كما يومى اليه كلام السيد المحقق قده وصرح به صاحب المحاكمات وسيجئ نقل كلامه فهذا الايراد غير وارد عليهم وقال بعض الاعلام قده ان اصطلاح المتاخرين فاسد فانه كثيرا ما يقع الخطاء في الحركة الاولى فانه يظن الكاذب صادقا وغير المناسب مناسبا فلو كان الحاصل بالحركة الاولى مع الانتقال الثاني الدفعي بديهيا لكان البديهي كثير الغلط ويفوت فائدة التقسيم الى البديهي والنظري و لا يكون البديهي مقطعا للبرهان وهذا الايراد غير وارد عليهم بناءً على ما حقق صاحب المحاكمات من مذهبهم واما لزوم الواسطة فلا مناص عنه على مذهب لان من فسر الفكر بمجموع الحركتين او بالحركة الاولى يلزم عليه الواسطة ايضا على هذا التقدير اذ لا يتحقق النظرية لانتفاء مجموع الحركتين او الحركة الاولى ولا البداهة لعدم اندراجه في قسم من اقسام البديهي والعذر بكونه نادر الوقوع ايضا مشترك وان قيل ان الاصطلاح قد وقع على تسمية بديهيا يقال هذا وان كان مما لا مشاحة فيه لكنه لا يجدي نفعا كما لا يخفى قوله متقابلة تشبه متقابلة الصاعدة آه هذا ماخوذ عما قال السيد المحقق قده في حواشي شرح المطالع ان الفكر قد يطلق على الحركة الاولى من هاتين الحركتين وحدها وهذا هو الفكر الذي يستعمل بازائه الحدس لانه الانتقال من المبادي الى المطلوب دفعة فيقابل عكسه الذي هو الانتقال من المطلوب الى المبادي وان كان تدريجا متقابلة تشبه متقابلة الصاعدة والهابطة و انما قال يشبه لان الصعود والهبوط لم يوجد ههنا حقيقة ضرورية انهما لا يكونان الا في الحركة الاينية وفيما نحن فيه انتقال في المعقولات لكن شبه الانتقال من المطلوب الى المبادي بالحركة الهابطة بناءً على ان

ان الرفعة انما هي للمطالب والحركة من المبادي الى المطلوب بالحركة الصاعدة او بالعكس بناءً على ان المبدأ
اصل بالنسبة الى ما هو مبدأ له والرفعة انما هي للاصل لا للفرع قوله لئلا يفوت المقابلة بينهما آه ولعل الحق
في هذا المقام ما قال السيد المحقق قده ان الحدس بحسب المفهوم يقابل الفكر باي معنى كان اذ قد اعتبر في مفهومه
الحركة وفي مفهوم الحدس عدمها واما بحسب الوجود وبالنسبة الى شئ معين فلا يجامع مجموع الحركتين ويجامع
الفكر بمعنى الحركة في المعقولات اية حركة كانت ويجامع الحركة الاولى كما اذا تحرك في المعقولات فاطلع على
مبادية مرتبة فانتقل الى المطلوب دفعة ثم ان المراد بالمقابلة ههنا مطلق المباينة اذ من شرط التضاد صحة
التعاقب وهو غير ممكن ههنا وانتفاء البواقي ظاهر قوله لكن الطوسي فسره آه اعلم ان المحقق الطوسي قال
في شرح النمط الثالث من الاشارات الفكر حركة في المعاني من المطالب ليطلب بها مبادي تلك المطالب
كالحدود والوسطى وغيرها فربما انبعث وربما تفاوت وتتم اذا تادت بحركة اخرى من الحدود والوسطى الى المطالب
واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود والوسطى دفعةً وتمثل للمطالب في الذهن مع الحدود و
الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن وهذا نص على ان الحدس لا حركة فيه
اصلا بل هو عبارة عن الانتقالين الدفعيين وهكذا صرح صاحب المحاكمات في شرح المطالع حيث قال
الفكر حركة ذهن الانسان نحو المبادي والرجوع عنها الى المطالب فمبدأ الحركة الاولى هو المطلوب المشعور به
من وجه وما فيه الصور العقلية المخزونة عند العقل والنفس وما اليه الحد الاوسط والذاتي والعرضي وما منه
الحركة الثانية وما هي فيه الحدود والذاتيات والعرضيات لترتبها ترتيبا خاصا وما اليه تصور المطلوب او
التصديق به فالحركة الاولى يحصل المادة والثانية تحصل الصورة وح يتم الفكر وبازائه الحدس اذ لا حركة
فيه اصلا وقال المحقق في شرح منطق الاشارات الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم
البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة
في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فربما يسمى تخيلا وقد يطلق على معنى ثان اخص من
الاول هو حركة من جملة الحركات المذكورة يتوجه النفس بها الى المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها
طالبة مبادي تلك المطالب المؤدية اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها الى المطالب وقد يطلق على معنى ثالث
هو جزء من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يجعل الرجوع الى المطالب جزءًا منه وان كان الغرض
منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي يعد من خواص الانسان والثاني هو الفكر الذي يستعمل

بازائه الحدس ولایخفی ما فی کلامیه من المنافاة وغایة التوجیه ما قال المحاکم ان الانتقال من المبادی اسے المطالب لیس بحرکة والانتقال من المطالب الی المبادی حرکة فکانه ما اعتبر ههنا الا مطلق الانتقال اعم من ان یکون تدریجیا او دفعیا وانما قالوا یجب ان یکون الحدس بازاء الفکر بمعنی مجموع الحرکتین حیث لم یوجد فیه الحرکتان بل بازاء الفکر بای معنی کان حیث لم یکن فیه حرکة اصلا واعلم انه قال الامام الرازی الحدس هو ان یقع الحد الاوسط فی الذهن اولا ثم ینساق الذهن منه الی المطلوب ثم قسمه الی ما یقترن بشوق فیتقدم الشعور بالمطلوب علی الشعور بالاوسط والی ما لا یقترن به فیتاخر عنه واعترض علیه المحقق الطوسی بان ذلک خبط یشتمل علی التناقض ووجه اشتماله علی التناقض انه عرف الحدس بان یقع الحد الاوسط فی الذهن اولا ثم ینساق الذهن منه الی المطلوب فیکون الشعور بالمطلوب متاخرا عن الشعور بالحد الاوسط وهو مناقض لما قد یکون الشعور بالمطلوب متقدما علی الشعور بالاوسط واجاب عنه المحاکم بان ههنا شیئین تصور النسبة المطلوبة والتصدیق بها فربما لا یکون المطلوب فی الحدس مشعورا به اصلا ثم اذا تمثل الحد الاوسط یشعر به وربما یکون مشعورا به بوجه ما شعورا تصوریا ثم یصدق به فالشعور المتاخر هو الشعور التصدیقی والمتقدم هو الشعور التصوری فلا تناقض قو له ولایخفی علیک ح اعلم انه ان کان مذهب المتاخرین ان مدار النظریة تحقق الحرکة الثانیة التی من لوازمها الترتیب کما هو المشهور من مذهبهم فلا یلزم علیهم کون شیء واحد بدیهیا ونظریا معًا بالنسبة الی شخص واحد اذا انتفت الاولی مع تحقق الثانیة اذ فی هذه الصورة تحقق النظر لتحقق مناطها ولا احتمال لبدیهیتها عندهم وان کان مذهبهم ان الفکر عبارة عن مجموع الحرکتین کما یومی الیه کلام السید المحقق قدہ وقد صرح به المحاکم وسیجیء نقل کلامه انشاء الله تعالی فلا اشکال علیهم ایضا اذ فی هذه الصورة تحقق البدیهة عندهم لانتفاء مناط النظریة اعنی مجموع الحرکتین فافهم قو له ومناط النظریة تحقق مجموعها آه قد سبق منا ایما الی ان المتاخرین وان فسروا الفکر بما یلزم الحرکة الثانیة اعنی الترتیب لکن مذهبهم ان مناط النظریة عندهم تحقق مجموع الحرکتین ومما یدل علی ذلک ما قال صاحب المحاکمات اورد فی تعریف الفکر الحرکة الثانیة واراد بها مجموع الحرکتین وانما عبر عنه بالحرکة الثانیة لانها اشهر لاستلزامها فی الاغلب والاکثر للحرکة الاولی فوجودها یستلزم مجموع الحرکتین فعبر عن الکل باشهر جزئیه او عن اللازم بالملزوم فان قلت الحرکة الثانیة اقل وجودا من الحرکة الاولی لانه قلما یوجد بدون الحرکة الاولی وکثیرا ما یوجد الاولی ویثبت عنها فالاقل لا یکون اشهر من الاکثر وجودا فنقول انها اشهر واکثر وجودا بعد سبق الاولی فافهم قو له والاولی آه المناسب ان یقول والصواب کما لایخفی قو له وعدم تحققها آه قال فی الحاشیة لان البدیهی ما لا یکون نفس طبیعة

حصوله بالنظر بان لا يترتب عليه شئ من افراد حصوله وهو ليس الا ما حصل بنفسه من غير واسطة فى العلم فما يكون فرد من طبيعة حصوله بواسطة النظر فى المبادى يكون نظريا فالبديهة مخصوصة بالبسائط والمحدود والمركب الحاصل بنفسه بالصورة الاجمالية والنظرية مخصوصة بالحقائق المركبة الحاصلة بالصورة التفصيلية فان قلت يمكن حصول حقيقة مركبة بالصورة التفصيلية بالحدس من غير حركة فكرية فاذا اتفق حصولها لكل شخص من اشخاص العقلاء كما هو الممكن لا تكون نظرية اذ لا يترتب فرد من حصوله على النظر مع تحقق الواسطة فى العلم وهى المبادى المرتبة الحاصلة دفعة قلت لما كان المعتبر فى البديهة السلب الكلى بحسب الحقيقة بان لا يكون شئ من افراد حصوله المطلق محققا كان او مقدرا مرتبا على النظر وهى الحركة الفكرية كان المعتبر فى النظرية الايجاب الجزئى بان يكون شئ منها وان كان مقدرا متوقفا عليها والحصول بالنظر يمتنع ان يحصل بغيره فكلما تحقق ذلك الحصول المقدر لا يتحقق الا بالنظر فيكون جميع افراد تلك الحقيقة حاصلة من غير نظر بل بالحدس لا ينافى حصول نظريتها ولا يستوجب البديهة فان من افراد المقدرة ما لا يمكن ان لا يتحقق بغير النظر وهو الذى يمكن لفاقد القوة القدسية بناء على وجود المبادى فى نفس الامر فتفكر انتهت انت تعلم ان جل ما ذكره مبنى على ما توهم تقليدا لبعض المدققين ان النظرى ما يتوقف مطلق حصوله على النظر وقد عرفت فيما سبق بطلانه على انه لو اعتبر توقف فرد من افراد الحصول المقدر على النظر لارتفع الامان عن البديهيات كما لا يخفى والقول باختصاص البداهة بالبساطة والمحدود والمجمل والنظرية بالحقائق المركبة الحاصلة بالصور التفصيلية الخ باطل كما سينكشف ان شاء الله تعالى قوله ومن ههنا الخ وقال فى الحاشية فان قيل يلزم منه انحصار العلم بالكنه فى العلم بالحد التام مع انه ليس كذلك لان الانسان مثلا اذا تمثل بنفسه فى الذهن بحيث يكون مرآة لمشاهدة جزئياته كان علما لها بالكنه البتة ولا يجوز ان يكون النوع معرفا للجزئيات لما تقرر عندهم من انحصار التعريف فى الحد والرسم ولهذا قالوا ان هذا التعريف لا يكون الا لفظيا لا يقال ان تعريف الصنف بالنوع قد يكون حقيقيا لانا نقول لو سلم فالاصناف حقائق اعتبارية والنوع المشترك بينها بمنزلة الجنس ولا استحالة فى ان يكون الشئ نوعا حقيقيا للجزئيات الموجودة وجنسا للحقائق العرفية قلنا العلم بالكنه على نحوين نحو يختص بالنظريات وهو ما يكون بالصورة التفصيلية على ما حققنا ونحو لا يختص بها كما فى العلم الجزئيات بالنوع فالجزئيات اذا كانت نظرية فانما تكون لمجهولية النوع بالكنه وحدود النوع بالحقيقة حدودها وهوياتها الشخصية لا تكون نظرية فعلمها بالنوع لا يكون الا بمجرد الالتفات لا بتحصيل المجهول فتفكر بدقة النظر انتهت التحقيق الحقيق بالقبول ما افاد ابى واستاذى قد ان العلم بالكنه عبارة عن

علم نفس حقيقة الشئ وهو قد يحصل بعد تجشم الفكر واعمال النظر في تحصيل مباديه سواء كانت ذاتية كما في علم حقيقة
الشئ بالحدود او عرضية كما في علمه بالرسوم بناءً على تجويز افادة الرسم كنه الحقيقة وقد يحصل بلا تجشم الفكر بل
تحصل دفعة فقد تحصل بلا حصول المبادي وقد يحصل بان تحصل المبادي ايضا دفعة بلا تجشم الفكر فالعلم الاول
اعني العلم بحقيقة الشئ الحاصل بتجشم الفكر نظري قطعًا سواء حصل بالحد او بالرسم والعلم الثاني اعني العلم بحقيقة الشئ
الحاصل بلا تجشم الفكر سواء كان مع حصول المبادي دفعة او بدونه ضروري قطعًا فان اراد الشارح بالعلم بالكنه
ما بيناه فالقول باختصاص العلم بالكنه بالنظريات باطل قطعًا لا سيما وقد صرح الشارح في الحاشية السابقة ان
العلم بالبسائط والمحدود والمركب الحاصل بالصورة الاجمالية بديهي مع ان هذا العلم علم بالكنه بالمعنى الثاني
وان اراد به ما اصطلح عليه بعض المدققين وقلده الشارح على سبيته اعني علم الشئ بذاتياته فلا يصح الحكم باختصاصه
بالنظريات مطلقًا لجواز ان يحصل المبادي دفعة ثم يحصل المطلوب دفعة فيكون ذلك العلم ضروريا لا نظريا
قوله خوطب به سقراط قال الشيخ في الفصل السادس من اولى برهان الشفاء قد ذكر ان مانن الذي خاطب
سقراط في ابطال التعليم والتعلم قال له ان الطالب علما اما ان يكون طالبا لما يعلمه فيكون طلبه باطلا واما ان يكون
طالبا لما يجهله فكيف يعلمه اذا اصابه كمن يطلب عبدًا آبقًا لا يعرفه فانه اذا وجده لم يعرفه فتكلف سقراط في
مناقضته اذ عرض عليه بان غذ بيان شكل هندسي فرعنده ان المجهول كيف يصاد بالمعلوم بعد ان كان مجهولا
وليس ذلك بكلام منطقي لانه بين ان ذلك ممكن ثاني بقياس انتج ما في مانن بقياس انتج غير امكانه ولم يحل
الشبهة قوله تحريره آه تحريره ان الشئ اذا كان مطلوب التحصيل في الخارج فلا بد ان يتصور اولا على وجه يمتاز به عما
عداه فكان وجوده الخارجي موقوفا على وجوده الذهني وان كان مطلوب التحصيل في الذهن لكان تحصيله فيه موقوفا
على حصوله فيه فاما ان يكون حاصلا فيه من قبل فتحصيله تحصيل الحاصل واما ان لا يكون حاصلا فيه فكيف يطلب وان
فرض له حصولان ذهنيان باحدهما يكون مطلوبا وبالآخر يكون مصححا للطلب رجع تعدد الحصول الى تعدد الحاصل فما هو
حاصل لا يطلب حصوله وما هو غير حاصل لا يطلب لعدم حصوله مثلا اذا تصورنا الانسان بانه شئ ضاحك طلبنا تصوره
بكنهه لكان تصوره بالضاحك نفس ولا اشك ... حقيقة وهو مغاير للانسان فلم يكن تصوره مصححا لطلب ما يغايره قوله
وبه استدل الامام آه قال الامام الرازي في المحصل ان المطلوب لو لم يكن مشعورًا به استحال طلبه لان ما لا شعور
به البتة لا يصير النفس طالبة له وان كان مشعورًا به استحال طلبه لانه حاصل وتحصيل الحاصل محال ثم لما استشعر ان
احدًا لعله يجيب عنه بان الخصم لجواز ان يكون معلوما من وجه دون وجه عاد وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقًا والوجه المجهول

مجہول مطلقاً فلا یمکن طلب شئی منہا فعلم ان التصور لا یکتسب بالنظر بل کلما یحصل منہ یکون ضروریا حاصلاً بلا اکتساب
ونظر بخلاف التصدیق فانہ منقسم الی ضروری ومکتسب واعلم انہ قال العلامۃ الشیرازی فی شرح حکمۃ الاشراق لانم
ان الوجہ المجہول حتی یمتنع طلبہ وانما یکون کک لو لم یقترن بہ الوجہ المعلوم کما تمثلت من الذات المجہولۃ التی علم تحققہا بصفۃ
فان الذات والصفۃ لو کان معلومین ومجہولین استحال الطلب وانما صح الطلب لکون احدہما معلوما والآخر مجہولا
واورد علیہ بانہ ان اراد بالاقتران فی قولہ وانما یکون کک لو لم یقترن بہ الوجہ المعلوم ما فی حدود القیاس واجزاء
التعریف فلا یمکن ذلک الا بین المعلومین دون المعلوم والمجہول فلا یمکن ان یقال ان الوجہ المجہول بما ہو مجہول
مقترن بالوجہ المعلوم وبل ہو کالاقتران بین الموجود والمعدوم وان اراد ان الوجہ المجہول من شانہ ان یقترن بہ الوجہ
المعلوم بعد حصولہ ومعلومیتہ فذلک غیر مفید وان اراد بہ معنی آخر فلا بد من تصویرہ حتی ینظر فیہ والحق ان الشئی اذا
کان معلوما من وجہ مجہولا من وجہ کالانسان مثلا اذا علم بوجہ الضاحکیۃ ولم یعلم بوجہ الناطقیۃ فیمکن ان یجعل الوجہ
المعلوم عنوانا لما صدق علیہ الوجہ المجہول من الافراد ومرآۃً لملاحظۃ حقیقتہا المجہولۃ فیکون ما صدق علیہ الوجہ
المجہول من الافراد معلومۃ بوجہ اجمالی لانطباق الوجہ المعلوم علیہا فیکون شئی واحد معلوما ومجہولا باعتبارین فطلبہ
لا یکون طلباً للمجہول المطلق ولا طلباً للحاصل اذ المجہول نفس حقیقۃ الشئی والوجہ المعلوم عرضی لہا فالمجہول
المطلوب لیس مجہولا مطلقا حتی یمتنع طلبہ فان المطلوب ہی الحقیقۃ المعلومۃ ببعض اعتباراتہا قیل لہ وجیب
عنہ آہ ہذا الجواب قد اختارہ صاحب المواقف وغیرہ محصلہ انا لا نسلم ان الوجہ المجہول مجہول مطلقا فان المجہول
المطلق ما لا یتصور بکنہہ ولا بشئی مما یصدق علیہ والوجہ المجہول لیس کک بل قد یتصور شئی یصدق علیہ وہو الوجہ المعلوم
فان الوجہ المجہول ہو الذات والحقیقۃ التی یطلب تصورہا بکنہہا والوجہ المجہول ببعض الاعتبارات الثابتۃ لہ الصادقۃ
علیہ ہذا بعینہ ما قال العلامۃ الشیرازی وقد یجاب بانا اذا طلبنا تصور الانسان بالکنہ فکیفیۃ النظر الذی بہ
تفصیص ہذا التصور لیست الا انا نسیر سیراً عقلیا فیما ہو مخزون عندنا من المعقولات فینتہی السیر الی الحیوان والناطق
ونجد سہما ذاتیان للانسان فنجمعہما فتحصل فی ذہننا صورۃ مطابقۃ لہ فاتضح ان الانسان المطلوب معلوم
باعتبار اجزائہ الذہنیۃ المختلطۃ مع الذہنیات الاخر ومجہول بحسب امتیاز تلک الاجزاء عما اختلط بہا وسطا لفتہا
ایاہ فان قلت الانسان معلوم من قبل صدقت لکون کل من اجزائہ معلوماً والمہیۃ عین اجزائہا وان قلت
انہ مجہول صدقت اذ تلک الاجزاء انما کانت معلومۃ متفرقۃ وبعد النظر صارت ملحوظۃ متمیزۃ عن غیرہا وان قلت
انہ معلوم من وجہ دون وجہ صدقت ایضا وبہذا ان الجوابان یفترقان بان مبنی ہذا الجواب ان المطلوب معلوم

بذاته باعتبار ومجهول بذاته باعتبار آخر من غير تناقض لما عرفت ان معلومية يرجع الى معلومية اجزائه متفرقة ومجهوليته
يرجع الى فقدان الاجتماع بين اجزائه اللازم لصيرورتها مطابقة لمهية ومبنى الجواب المشهور ان الوجه المجهول
معلوم بالوجه العرضي المعلوم وان هذه المعلومية مصححة لتوجه النفس الى حبله مطلوبا مع كونه مجهولاً باعتبار ذاته
وما هو الواجب فى كون الشئ مطلوبا كونه ملتفتاً اليه بالذات اعم من ان يكون معلوما بالذات اولا وكم من فرق
بين المسلكين فان قيل المعلومية الراجعة الى معلومية الاجزاء لا يصحح الطلب انما المصحح له ما فى الجواب المشهور
يقال هذا غير مسلم بل قد نعلم الانسان بكونه حيوانا او ناطقاً ولا نتصوره بكنهه بناءً على انه لم يجتمع فى الذهن صورتها
ولهذا ظهر ان ما قال السيد المحقق قدہ فى حواشى شرح مختصر الاصول ان هذا الجواب راجع الى الجواب المشهور ليس
كما ينبغى لانهما وان تشاركا فى القول بان المطلوب معلوم من وجه ومجهول من وجه لكن نحو اجتماعهما المعلومية و
المجهولية فى الجواب المشهور غير نحو اجتماعهما فى هذا الجواب اذ حاصله يرجع الى ان الشئ المحلل عقلاً الى جزئين
كالانسان الى الحيوان والناطق لنحوان من التصور احدهما ان يتصور اعلى وجه يكون تصورهما متعددا او متصور
لك وفى هذا النحو من التصور لا يعتبر اجتماعهما فى الذهن والثانى ان يجعل تصورهما مرآة لتصور الانسان وطريقه ان
يجتمع الصورتان ليحصل هيئة واحدة فى الذهن والهيئة الواحدة هو الانسان كما ان اجزاء البناء موجودة متفرقة
ولا بناء لفقدان الاجتماع فكذا اجزاء الانسان موجودة فى الذهن ولا وجود للانسان فيه فق له واجاب ناقد
المحصل آه قال ناقد المحصل فى جواب اعتراض الامام الرازى فى هذا الكلام مغالطة صريحة فان المطلوب ليس
هو احد الوجهين المتغائرين بل هو الشئ الذى له وجهان وذلك الشئ ليس بمشعور به مطلقاً وليس غير مشعور به
مطلقاً بل هو قسم ثالث وهكذا قال العلامة الشيرازى فى شرح حكمة الاشراق حيث قال سلمنا ان الوجه
المجهول ممتنع طلبه لكن الطلب لا يتوجه نحوه ولا نحو الوجه المعلوم وانما يتوجه نحو الذات التى صدق عليها الوجهان
ولا شك فى مغائرتها لكل منهما واورد عليه بان تلك الذات التى صدق عليها الوجهان ان كانت مطلوبيتها من
حيث ذاتها فذاتها التى ليست من تلك الحيثية مجهولة ولا معلومة بوجه من الوجوه ولو بعنوان المجهولية فذلك ممتنع
فان ذاتا من الذوات ليست من حيث هى هى مطلوبة ولا مقصودة كما ليست مجهولة ولا معلومة من تلك
الحيثية والحق ان محصل الجواب ان المطلوب هو الانسان مثلاً معلوم من وجه كوجه الضاحك مثلا قبل الطلب
والمقصود بالطلب ان يحصل العلم بالمطلوب من وجه آخر لم يكن العلم بذلك الوجه حاصلا قبل الطلب كالحيوان
الناطق فليس المطلوب هو الوجه المعلوم ولا الوجه الذى كان المطلوب مجهولاً من ذلك الوجه لان ذلك الوجه

۴ كونها ماخوذة بانها يصدق عليها الوجهان فهى معلومة بهذا الوجه وهو جهة معلوميتها فلم يصح قوله ولا نحو الوجه المعلوم وان كانت مطلوبيتها من حيث

معروف للمطلوب وليس مقصوداً بالذات فانما المطلوب امر ثالث هو ذو الوجهين ولا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب ذي الوجهين وتفصيله انا كنا نعلم الانسان من حيث انه كاتب ولم نكن نعلمه من حيث انه حيوان ناطق فطلبناه من الوجه الذي كنا لا نعلم به فانتقلنا عن الانسان المشعور به بوجه الكاتب الى مباديه اعني الحيوان الناطق فلما استحضرنا تلك المبادي ورتبناها جعلناها مرآة لملاحظة الانسان مثلاً والتفتنا بها اليه فحصل لنا العلم بالانسان من حيث انه حيوان ناطق وقبل ذلك كان الانسان مجهولاً عن هذا الوجه فالمطلوب على هذا التقدير هو ذو الوجهين المشعور به بالوجه المعلوم قبل الحركة الفكرية والمعروف هو الوجه الذي كان المطلوب مجهولاً من ذلك الوجه فههنا ثلثة امور الوجه المعلوم الذي كان المطلوب مشعوراً به بذلك الوجه قبل الفكر والوجه الذي كان المطلوب مجهولاً بذلك الوجه وصار معلوماً به بعد الحركة الفكرية وذو الوجهين فالاول كالكاتب مثلاً والثاني كالحيوان الناطق مثلاً والثالث كالانسان مثلاً ولعلك تتفطن بما ذكرنا ان ما قال السيد المحقق في شرح المواقف ان اثبات الامر الثالث مخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم لتصوره فلا بد ان يكون ذات ذلك المفهوم اي نفسه وعينه مجهولاً وغير حاصل لنا لا بكنهه تفصيله وهذا معنى قولنا المجهول المطلق هو الذات اي ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك ايضاً من ان يكون امر ما صادقاً عليه معلوماً لنا يصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتباراته الذات اي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور ان يكون المطلوب امراً ثالثاً وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب من وجه دون وجه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير ثبت امور ثلثة مفهوم الانسان الذي هو المطلوب فوجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوباً ووجهه المعلوم الذي به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهومه هو المطلوب وهو ذات المطلوب فليس الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم انتهى ليس على ما ينبغي فتدبر قوله بحيث يستلزم تصوره آه قال في الحاشية بناء على ان في التعريف تصورين تصور المعرف بالكسر وتصور المعرف بالفتح والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل انتهى انت تعلم ان الجواب غير موقوف على القول بحصول صورة المعرف بالفتح بالذات وقوله بحيث يستلزم تصوره آه لا مدخل له في الجواب اصلا بل الجواب قد تم على قوله بان يصير امراً آخر آه ويمكن ايضاً ان يقال المراد بحصول صورة المعرف بالفتح اعم ان يكون بالذات او بالعرض وبالجملة جواب ناقد المحصل تام على التسكين ولا توقف له على القول بحصول صورة المعرف بالفتح بالذات كما زعمه الشارح فتامل فيه فانه دقيق

خبیر ره ہذا الکلام مع ابتنائہ علی القول بعدم حصول صورۃ المعرف بالفتح فی الذہن وہو سخیف باطل کما سینکشف
انشاء اللہ تعالیٰ لا یجدی الی طائل لما افید ان المطلوب ہو الذی یقصد بالنظر فعلی مذہب من یقول بعدم
حصول صورۃ المعرف بالفتح فی التعریف یکون المقصود بالنظر ہو الالتفات بالذات الی المعرف بالفتح فیکون
المطلوب ہو ذلک الالتفات فلیس المطلوب صورۃ الوجہ المعلوم ولا صورۃ الوجہ الآخر الذی جعل معرفا بعد
الطلب لعدم تعلق القصد بہا بالذات فانما المطلوب ہو الامر الثالث الذی ہو الملتفت الیہ بالذات وصورۃ
المعرف ذریعۃ للالتفات الیہ فقد صح کلام ناقد المحصل علی ہذا المسلک ایضا وان کان مراد الشارح الاعتراض علی
ما قال بحیث یستلزم تصورہ حصول صورۃ الشیء المعرف بالفتح فقد عرفت ان ہذا القول مما لا دخل لہ فی الجواب
فیکون الجواب سالما عن الایراد ویکون قول الشارح فمن این المطلوب امر ثالث سوی الوجہین حشوا باطلا
علی انک قد عرفت وجہ صحۃ ہذا القول علی المسلکین بان یراد بحصول صورۃ المعرف بالفتح اعم من ان یکون حصولا
بالذات او بالعرض علی انہ لیس فی کلام ناقد المحصل ہذہ العبارۃ کما نقلنا کلامہ بعبارتہ فیما سبق وانما زادہ
الشارح من عند نفسہ لیصیر ذریعۃ للاعتراض علیہ فتامل ولا تخبط **قولہ** وانما قیدنا المطلوب بالتصوری آہ اورد علیہ
کل من نظر فی کلامہ بان ہذا الشک لا یختص بالمطلوب التصوری بل یعم المطلوب التصدیقی ایضا فان اذعان
النسبۃ اما معقول عنہا بالکلیۃ بمعنی انہ لیس بحاصل للنفس اصلا او حاصل لہا علی الاول کیف الطلب وعلی
الثانی طلبہ تحصیل الحاصل ومن ثمہ قال شارح المطالع فی بحث التعریف ان ہذا الشک وارد علی المطالب التصدیقیۃ
ایضا فلا وجہ لتخصیصہ بالتعریف کما زعمہ الامام وان قیل الحکم یتعلق بہ العلم التصوری فبہذہ الجہۃ لا یصلح لان یکتسب
ومن جہۃ ان حقیقتہ نفس الاذعان ینبغی ان یکتسب وبالجملۃ المعلوم التصدیقی معلوم باعتبار التصور الذی
یمتاز عما عداہ ومجہول باعتبار التصدیق الذی ہو المطلوب بحسبہ فلا یلزم فیہ تحصیل الحاصل ولا طلب المجہول المطلق
لان الجہتین متغائرتان بخلاف التصور فان حقیقتہ لیس الا نفس الصورۃ الحاصلۃ فلا یتعلق بہ الا العلم الواحد
اعنی العلم التصوری فہو بہذا الاعتبار اما معلوم فیلزم تحصیل الحاصل او مجہول فیلزم طلب المجہول المطلق
وبالجملۃ لزوم المحذور المذکور فی التصور اظہر وابین لان الحاصل والمستحصل من قبیل واحد فیقع فیہ الاشتباہ
یقال وان سلم ان لزوم الاشکال فی التصور اظہر لکن الشک یجری فی المطلوب التصدیقی ایضا بان یقال
لو کان مکتسبا فہو اما مجہول فیلزم طلب المجہول المطلق او معلوم فیلزم تحصیل الحاصل وانت تعلم انہ لا یلزم
تحصیل الحاصل فی التصدیق اصلا اذ ما یجب فی کون امر مطلوبا توجہ النفس الیہ وہو انما یتوقف علی العلم التصوری

المتعلق به فاذا اردنا تحصيل الاذعان باحد طرفي النسبة تصورنا النسبة تصورا ساذجا ورجعنا الى مخزوناتنا من القضايا اليقينية والظنية فاذا ظفرنا بالمبادي المناسبة واتفق اجتماعها على ترتيب مخصوص حصل لنا ما هو المطلوب من الاذعان فقول الشاك لانه اما حاصل فيلزم تحصيل الحاصل ظاهر الفساد وبهذا ظهر ان ما فيه في الاعتذار من قبل الشارح ان مبنى تخصيص الشك بالتصورات هو ان التصديق اى الاذعان ليس من قبيل العلم عند الشارح بل من لواحقه فلا يتوجه السوال بانه اما معلوم فيلزم من طلبه تحصيل الحاصل او مجهول فيلزم طلب المجهول المطلق لانه معلوم والمطلوب ليس هو العلم حتى يلزم تحصيل الحاصل بل هو الاذعان وهو ليس من قبيل العلم مما لا حاجة اليه كما لا يخفى **قوله** موضوع العلم قال الشيخ في الفصل السادس من ثانية برهان الشفاء الموضوعات هي الاشياء التي انما يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه وعوارضه ثم قال الموضوع في المسئلة الخاصة لعلم ما اما ان يكون واغلاق جملة موضوعه او كانما من جملة الاعراض الذاتية له والداخل في جملة موضوعه اما نفس موضوعه سواء كان واحد الموضوع او كثير الموضوع مثل قولنا هل الجسم ينقسم الى ما لا نهاية له وذلك في مسائل العلم الطبعي واما نوع له كقولنا هل الهواء المحتبس في الماء هل يندفع الى فوق بالطبع او لانضغاط القاسر وهل العصب مبدئه الدماغ او القلب والكائنة من اعراضه فاما عرض ذاتي لموضوعه كقولنا هل حركة تتضمنا دفع الحركة كذا او عرض ذاتي لانواع موضوعه كقولنا هل الاضاءة الشمسية مسخنة او عرض ذاتي له كقولنا هل ابطاء الحركة لتخلل سكون فان الابطاء من عوارض لبعض الحركات دون لبعض فان لبعض الحركات مستوية السرعة لا ابطاء لها البتة ثم قال في هذا الفصل والمسائل اذا كانت موضوعاتها من موضوع الصناعة كانت محمولاتها من اعراضه الذاتية واجناس اعراضها واعراض اعراضها فان كانت موضوعاتها من اعراضها الذاتية جاز ان يكون محمولاتها من جنس الموضوع ومن انواعه وفصول واعراضه واعراض اعراضه واجناس اعراض اخرى وفصولها وما يجري مجراها انتهى وهذه الكلمات صريحة في ان البحث في العلم لا يجب ان يكون مقصورا على العوارض الذاتية لنفس موضوعه بل قد يكون موضوع المسئلة نفس موضوع العلم ومحمولها يكون عرضا ذاتيا له وقد يكون نوعه موضوعها ويثبت له ما هو عرض ذاتي له وقد يكون موضوع المسئلة نوع عرضه الذاتي ويثبت له ما هو عارض له لا مر اعم بشرط ان لا يخرج عن موضوع الصناعة وبالجملة لا يجب قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لنفس موضوعه كما زعمه المتاخرون فان قيل قد صرح

يعتبار فى التحصيل بانه لو كانت العوارض الغريبة يبحث عنها فى العلوم لكان يدخل كل علم فى كل علم وعمار النظر
ليس فى علم مخصوص ولكان العلم الجزئى كليا ولما كانت العلوم متباينة ولا ريب ان ما يعرض الشئ من جهة
نوعه او نوع عرضه او عرض عرضه عرض غريب له يقال مراده بالاعراض الغريبة التى حكم بعدم جواز البحث عنها
الاعراض الغريبة لموضوع العلم وموضوعات المسائل مطلقاً ضرورة انه لا يلزم من تجويز البحث عن الاعراض الغريبة
لموضوع الصناعة اذا كانت اعراضاً ذاتية لموضوعات المسائل الا دخول الابحاث المتعلقة بانواع الموضوع
وانواع اعراضه فى العلم ولا مضائقة فيه وبالجملة على تقدير البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم اذا كانت
اعراضاً ذاتية لموضوعات المسائل لا يلزم شئ من المحذورات التى ذكره ولو وجب ان لا يبحث فى العلم الا عن
العوارض الذاتية لموضوعه لوجب ان لا يكون موضوع المسئلة الا ما هو موضوع العلم مع ان موضوع المسئلة
قد يكون نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتى وايضا لو وجب ان يكون محمول المسئلة ما هو العرض الذاتى لنفس
موضوع العلم فعلى تقدير كون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتى كان ذلك المحمول ثابتا
لنوع موضوع المسئلة بواسطة الامر الاعم فيكون ذلك المحمول عرضا غريبا لموضوع المسئلة مع انه قد تقرر ان محمولات
المسائل يجب ان تكون اعراضا ذاتية لموضوعاتها وقد صرح الشيخ فى برهان الشفاء بان الاعراض الغريبة لا تجعل
مطلوبات فى مسائل الصنائع البرهانية والا لم يتعلق به اليقين الدائم الثابت وبالجملة الاعراض الغريبة لا تجعل
محمولات لما هى اعراض غريبة بالقياس اليه واما تعريف المتاخرين حيث اقتصروا على البحث عن العوارض
الذاتية لنفس موضوع العلم فاما ان يقال انه محمول على المسامحة كما صرح به المحقق الدوانى واما ان يقال
ان المراد بالبحث عن العوارض الذاتية حملها اما على موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتية او انواعها كما
قال الشارح المطالع والذين اصروا على ان البحث مختص بالعوارض الذاتية فمنهم استاذ الشارح وانكسب
لبيانه وجهين وسيظهر حال ما قاله عنقريب انشاء الله تعالى ومنهم معاصر المحقق الدوانى حيث قال فى حواشى
شرح المطالع معنى قولهم فى العلم يبحث عن العوارض الذاتية لموضوعه انه يبحث عن اعراض ذاتية لموضوعه من
حيث ان موضوعه نفس موضوعات مسائله فيكون اعراضه من هذه الحيثية نفس الاعراض الذاتية لموضوعات
المسائل فلذلك يقولون تارةً محمولات المسائل اعراض ذاتية لموضوع العلم وتارة يقولون انها اعراض
ذاتية لموضوعات المسائل ومنشاء الاشتباه هو الذهول عن الحيثية المذكورة وتعقب عليه المحقق الدوانى
بان ما ذكره يقتضى ان يكون جميع الاحوال التى هى اخص من موضوع العلم عرضا ذاتيا له فانها اعراض ذاتية

للعام من حيث انه الفرد الذي تلك الحال مختص به مثلاً يكون احوال الجسم الطبيعي بالنسبة الى الموجود المطلق الذي هو موضوع الالهي عرضا ذاتيا له لانه اذا وضع الموجود من حيث انه الجسم الطبيعي يكون احوال الجسم عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية فيلزم اختلاط مسائل العلمين بل يكون جميع العلوم علما واحدا هو الالهي ولعل التحقيق انه انما يلزم اختلاط مسائل العلوم لو اخل بالحيثيات واما مع رعاية الحيثيات بجهات البحث فلا يلزم الاختلاط اصلا كما لا يخفى على المتفطن وليعلم انه قال ذلك الصدر في حواشي شرح التجريد ان العرض الذاتي المبحوث عنه في العلوم هو ما يعرض الشيء لذاته اي بلا واسطة في العروض او يعرض بواسطة ما يساويه قد يكون اخص منه ولما راموا ان يكون مسائل علومهم البرهانية قوانين كلية ولا يصدق حمل الخاص على العام كليا حملوا تلك العوارض الاخص من الموضوع على نوعه او على ما هو بمنزلة نوعه حملا كليا ومن ههنا تسمعهم يقولون ان موضوع مسئلة العلم قد يكون نوعا من موضوع العلم وقد يكون عرضا ذاتيا له وقد يكون نوعا من عرضه الذاتي وهذا الكلام بظاهره مشعر بجواز كون محمولات المسائل اعراضا ذاتية لموضوع العلم ولما اورد عليه المحقق الدواني بانه لا يخلو من ان المذكور في فصل النبات والحيوان من المحمولات مثلا اعراض ذاتية لتلك الامور ام لا على الاول تكون عرضا غريبة بالنسبة الى الجسم الطبيعي الذي هو اعم عنه لما اعترف ان الاعراض الذاتية للخاص اعراض غريبة للعام فلا يصح البحث عنها في ذلك العلم وعلى الثاني لا يصح البحث عنها في تلك الفصول بناء على ما قرره من ان في الفصل الذي موضوعه الخاص انما يحمل العرض الذاتي للخاص اجاب عنه بانا نختار ان المحمولات المذكورة في باب الحيوان اعراض ذاتية للنبات والحيوان قوله تكون اعراضا غريبة للجسم الطبيعي نقول ان اراد انها اعراض غريبة للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي فمسلم ولا ينافي ذلك كون الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي كيف وكثير منها عارض بواسطة امر اخص وان اراد انها اعراض غريبة للجسم على ما هو موضوع العلم المذكور فممنوع فان موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية من حيث انه وضع في العلم فاذا وضع الجسم الطبيعي في باب منه على انه نبات كانت محمولات ذلك الباب اعراضا ذاتية للنبات واذا وضع في باب على انه حيوان كانت محمولات ذلك الباب اعراضا ذاتية للحيوان واذا وضع في باب على انه جسم طبيعي كانت محمولاته اعراضا ذاتية للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي والحاصل ان قيد الحيثية ماخوذة في العوارض الذاتية ايضا فالموضوع ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية من حيث ان تلك الاعراض ذاتية له فتامل ومنهم المحقق الدواني حيث قال المراد بالبحث عن العوارض الذاتية ان يكون المقصود في العلم هو البحث عنها اعم من ان يكون البحث عن نفسها وذلك بان يجعل موضوع العلم بعينه

موضوعات مسائل الطبيعيات ... ١٢

موضوع المسئلة وثبت انه عرض ذاتی له کالجسم الطبعی فی قولهم کل جسم فله حیز طبعی او عما یرجع الیها کما فی البحث عن
الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم فان البحث عنها وان لم یکن بحثا عن العرض الذاتی لموضوع العلم الا انه
یرجع الی البحث عنه ضرورة ان تلک الاحوال ان اخذت مع مقابلاتها علی سبیل الترديد کان المفهوم المردد
عرضا ذاتیا لموضوع العلم وبالجملة ان موضوع العلم کما یکون عین موضوع المسئلة وغیره کذلک محمول العلم یکون عین
محمول المسئلة وغیره فهو علی تقدیر الغیرية مفهوم مردد بین محمولات المسائل المتقابلة ای امر دائر بینها وعلی کل تقدیر
العرض الذاتی لموضوع العلم والمبحوث عنه فی الحقیقة هو محمول العلم فالبحث بحسب جلیل النظر وان کان من الاعراض
التی هی مغایرة لموضوع العلم لکن مرجع البحث هو المحمول الذی هو عرض ذاتی لموضوعه اعنی المفهوم المردد بین
تلک المحمولات المتقابلة فلم یتجاوز البحث عن العرض الذاتی لموضوع العلم وصار المبحوث عنه فی الحقیقة هو محمول
العلم واعترض علیه بعض المدققین بوجهین الاول ان المفهوم المردد بین محمولات المسائل المتقابلة من الاحوال
الاعتباریة وما یبحث عنه علی ما یحکم به الضرورة احوال حقیقیة ورد بانه ان اراد بالاحوال الاعتباریة الاحوال التی اخترعها
التی لا تحقق لها فی نفس الامر اصلا لا بالذات ولا من جهة المنشاء فلا نسلم ان المفهوم المردد اعتباری بهذا المعنی کیف و
ان المفهوم المردد بین محمولات المسائل امر ینتزعه العقل عن منشاء صحیح اعنی محمولات المسائل وان اراد بها ما لا وجود
لها بالذات فلا نسلم انه یلزم ان یکون الاحوال المطلوبة بالبرهان والمقصودة بالاثبات امورا موجودة بالذات
وما قال الشارح فی حواشیه علی حواشی شرح التهذیب ان حاصل الاعتراض ان ذلک المفهوم المردد امر اختراعی
حاصل بعمل العقل واختراعه فلیس بشیء کما لا یخفی والثانی انه یلزم ان لا تکون محمولات المسائل مقصودة
بالذات والضرورة تشهد بخلافه قال الشیخ فی برهان الشفاء الاعراض الغریبة لا تجعل مطلوبات فی مسائل
الصنائع البرهانیة لعدم صلوحها لتعلق الیقین الدائم بها وزیف بان کون محمولات المسائل اعراضا غریبة لموضوع
العلم لا توجب ان لا تکون مقصودة فی المسائل کیف وانها اعراض ذاتیة لموضوعات المسائل ومراد الشیخ
ان الاعراض الغریبة لمحمولات المسائل لا تکون مطلوبة بالبرهان فالحق ان یقال لو کان المقصود من
الاعراض الذاتیة للانواع اثبات مفهوم المردد بین محمولات المسائل لم تکن المسائل مقصودة بالذات بل یکون
المقصود شیئا آخر قوله ای الامور الخارجة آه الظاهر ان مراده بالامور الخارجة العارضة الامور الخارجة المحمولة
علیه بالمواطاة لانه قد اشتهر فیما بین المتاخرین ان المراد باللحوق والحمل حمل المواطاة ظنا منهم ان المعتبر فی
المسائل هذا الحمل وذکر المبادی فی الامثلة تسامح وقد صرح به استاذ الشارح ایضا فی حواشی شرح التهذیب

ولا يخفى على المتفطن انه مخالف لما صرح الشيخ فی الفصل الاول من المقالة الاولى من طبعیات الشفاء حیث قال العلم الذی نحن فی تعلیمه هو العلم الطبعی وهو علم جزئی بالقیاس الی ما نذکره فیما بعد وموضوعه اذ علمتم ان لکل علم موضوعا هو الجسم المحسوس من جهة ما هو واقع فی التغیر والمبحوث عنه فیه هو الاعراض العارضة من جهة ما هو کذا وهی الاعراض التی تسمّی ذاتیة وهی اللواحق التی تلحقه بما هو هو صورًا کانت او اعراضا او مشتقة منهما علی ما فهمتهم وهذا یدل دلالة واضحة علی ان الحمل المعتبر فی العوارض الذاتیة مطلق الحمل سواء کان مواطاة او اشتقاقا وظاهر انه کما یقصد الحمل المواطاتی کذلک قد یقصد اثبات قیام شیء بشیء والحلول فیه والحکم الحلی کما یصح فیما یحمل مواطاة یصح فیما یحمل اشتقاقا ایضا فیطلب احوال المشتقات کذلک یطلب احوال المبادی ایضا فلا حاجة الی ارتکاب المسامحة

قوله للطبیعة من حیث هی هی آه هذا اول الوجهین الذین ارتکبهما الشارح لدفع المحذور المذکور وتبعه الشارح جریا منه علی صحته محصله ان الموضوع هی الطبیعة من حیث هی هی مع قطع النظر عن العموم والخصوص والخلط والتعریة فیشتمل علی جمیع الحیثیات التی تعتبر معها الطبیعة من حیث العموم او من حیث الخصوص اذ علی تقادیر اعتبار احدی الحیثیتین یلزم ان لا یبحث عن الاحوال التی تعرض للموضوع بالحیثیة الاخری وبالجملة ما یعرض الطبیعة الموضوع من حیث العموم او الخصوص فهو عرض ذاتی لها من حیث هی وان کان عرضا غریبا من حیث اخذها من حیث العموم او الخصوص مثلا موضوع العلم الطبعی هو الجسم الطبعی من حیث هو لا من حیث العموم ولا من حیث الخصوص فما یلحقه من حیث العموم کالتحیز او من حیث الخصوص کالقوة اللامسة اعراض ذاتیة للطبیعة من حیث هی هی وان کانت اعراضا غریبة للطبیعة العامة او الخاصة فالعارض للامر الاخص ان اعتبر اتحاد ذلک الاخص مع المعروض ولو بالعرض فهو من الاعراض الذاتیة وان اعتبر خصوصیته والاحوال العارضة له من حیث الخصوصیة فهو من الاعراض الغریبة ثم لما کان لقائل ان یقول ان العارض الذاتی للامر الاخص لما کان عرضا ذاتیا للاعم نظرا الی اتحاد الاعم والاخص والاتحاد من الطرفین فینبغی ان یکون العرض الذاتی للاعم عرضا ذاتیا للاخص اجاب عنه هذا القائل بان هذا لا یجری فی العارض للامر الاعم فان الاعم بوحدته المبهمة متحد مع الاخص بالذات او بالعرض والاخص لیس کذلک وتفصیله ان الاعم متحد مع کل اخص فلم یکن لما یعرضه اختصاص بالاخص بل هو شامل لهذا الاخص واخص آخر مباین له والعرض الذاتی لا بد له من الاختصاص وبالجملة العارض الذاتی للعام بما هو کذلک لا یکون عرضا ذاتیا للخاص بما هو خاص وفیه ان الاختصاص غیر مشروط فی العرض الذاتی فیجب بحکم الاتحاد بین الاعم والاخص ان یکون ما هو العارض للاعم بالذات عرضا ذاتیا للاخص وان لم یکن مختصا به ۱۲

وقد صرح هذا البعض في بعض كلماته ان المعتبر في الموضوع هي الطبيعة لا لابشرط شيء وهي مرتبة من حيث هي هي بان تكون الحيثية قيدا للحاظ اي يكون نفس الماهية ملحاظة من حيث هي هي وان كان معها الف قيود ولكن لم يقيد اللحاظ بشيء منها وهي اعم من الماهية لا بشرط شيء فان الحيثية فيها قيد للماهية الملحوظة في اللحاظ فلا بد لها من ان تلحظ مجردة عن القيود ولو في اللحاظ واما هذه المرتبة اعني الماهية لا لابشرط شيء فلا هي مجردة عن القيود ولا لا مجردة انما المجرد اللحاظ وهو اعم من ان يكون الملحوظ مجردا او لا ففي هذه المرتبة ابهام اجتماع النقيضين كما في مرتبة لابشرط شيء ابهام ارتفاعهما وفيه كلام من وجوه منها ان ما ذكره لا يتوقف على اعتبار هذه المرتبة لان ما ذكره جار في المطلقة ايضا لكونها موجودة بوجود الخصوصيات فما هو عارض للاخص عارض لها لا انها نفسها فتكون العوارض للاخص اعراضا ذاتية للمطلقة ومنها انه لو سلم ما ذكر فلا ريب ان العارض الذي عرض للاخص بالذات عارض لهذه المرتبة من جهة تخصيصها بهذه الخصوصية فلا يلزم منه العروض بالذات حتى يكون عرضا ذاتيا ولو قيل هذه المرتبة ليست واحدة ولا كثيرة بل انما تتكثر بتكثر المخلوطة وانما تتوحد بتوحد المطلقة وهذه المرتبة بعينها الامور الكثيرة وبعينها الامر الواحد فما يعرض للامور الكثيرة يعرض لها بالذات فالعوارض العارضة للاخص عارضة لها بالذات فتكون اعراضها ذاتية يقال القدر المسلم ان الماهية من حيث هي هي ليست بواحدة بالوحدة الشخصية لكن لا ريب في انها واحدة بالوحدة المبهمة الطبيعية فما يعرضها بعد تخصيصها بخصوصية لا يكون عرضا ذاتيا لها بل يكون عرضا غريبا ومنها انه لو سلم جميع ما ذكره فانما يتم فيما الموضوع ذاتي له كنوع موضوع العلم واما اذا كان موضوع المسئلة نوع العرض الذاتي لموضوع العلم فلا يجري فيه ما ذكره لان ماهية الموضوع من حيث هي هي ليست متحدة مع نوع عرضه الذاتي فما يعرضه بالذات لا يكون عارضا لموضوع العلم بالذات ومنها انا سلمنا ان الاعراض اللاحقة بواسطة الاخص اعراض ذاتية لموضوع العلم لكن جعلها محمولات للمسائل اما باعتبار انها اعراض ذاتية لموضوع فينبغي ان لا يجعل موضوع المسئلة الا نفس ما هو موضوع العلم اذ لا معنى لجعل الاعراض الذاتية لشيء بما هي اعراض ذاتية له محمولة لشيء آخر وايضا اذ اجعل المحمولات في المسائل عوارض ذاتية لاصل الموضوع من حيث انها اعراض ذاتية له فقد تعلق القصد اولا وبالذات بمعرفة حال الموضوع فلم تكن موضوعات المسائل مقصودة ومطلوبة والوجدان شاهد على بطلانه واما باعتبار انها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل من جهة الخصوص ففي هذا الاعتبار اعراض غريبة لموضوع العلم فقد لزم البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع الصناعة هذا ما افاده بعض الاعلام قده ومنها انه قال الشيخ في الفصل الرابع من ثانية برهان الشفا ان القسمة المستوفاة

الاولية اما ان يكون بالفصول واما ان يكون بعوارض هي للجنس ايضا اولية مثل قولنا كل كم اما مساو او غير مساو وقولنا كل جسم اما متحرك او ساكن واما بعوارض لا تكون للجنس اولية وان كانت القسمة بها اولية وذلك اذا كانت العوارض انما تعرض للجنس اذا صار نوعا بعينه مثل قولنا كل عدد اما زوج واما فرد فالزوج والفرد ليس يعرض للعدد اولا بل ما لم يصر العدد نوعا معلوما لم يكن زوجا ولا فردا لان الزوج والفرد عوارض لازمة لانواعه وكذلك قسمة الحيوان الى الضاحك وغير الضاحك وغير ذلك لان هذه عوارض يعرض الانواع بعد ان قامت طبائعها انواعا ولا يكفي طبيعة الجنس في ان يعرض شيء من هذه العوارض فهي من جهة القسمة اولية للجنس واما بذاتها فليست اولية له والقانون في تمييز الامرين ان نمتحن ونأخذ طبيعة الجنس مخصوصة مثل قولك عدد ما او جسم ما فان امكن ان يكون صالحا لان يعرض له الامران في الحالين فعروضهما اولي وعند هذا الامتحان يكون جسم ما يصلح لان يتحرك ويسكن ولا نجد عددا ما يصلح لان يكون زوجا وان يكون فردا فان طبيعة الجسمية كافية لان تتصورها وقد عرض لها الامران قبل ان تلتفت الى لحوق فصل لها وليس طبيعة العدد كافية في ان تتصورها وقد عرض لها واحد من الامرين ما لم ينضم اليها في الذهن فصل وهذا الكلام صريح في ان العارض للشيء الاعم بواسطة الاخص هو النوع ليس عرضا ذاتيا للاعم وما اجاب به هذا القائل بما محصله ان كلام الشيخ مبني على انه اخذ الجنس لا بشرط شيء بمعنى الشيء المطلق واما ان اخذ لا بشرط شيء بمعنى مطلق الشيء او لا لا بشرط شيء فتكون تلك العوارض اولية للجنس فلا يخفى سخافته اذ لو سلم ما ذكره فانما يجري في موضوعات المسائل التي موضوع العلم ذاتي لها ولا يتم فيما اذا كان موضوع العلم نوع عرضه الذاتي لان حقيقة الموضوع من حيث هي هي ليست متحدة مع نوع عرضه الذاتي بالذات فما يعرضه بالذات لا يكون عارضا لها بالذات اصلا وايضا لا يجري ما ذكره فيما اذا كان موضوع المسألة العرض الذاتي الغير المحمول بالمواطاة او عرض العرض الذاتي كذلك ومحمولها عرضي العرض الذاتي المذكور كما لا يخفى على المتأمل

ومنها ما قال بعض الشراح في بعض حواشيه ان ما يلحق الشيء من حيث الخصوص وان امكن ان يكون من العوارض الذاتية لنفس الشيء الاعم من ان يكون من حيث العموم او من حيث الخصوص لكن تجويز البحث عن هذه العوارض يستلزم كون العلم الجزئي كليا وعدم تباين العلوم ودخول كل علم في كل علم فان العوارض الذاتية للجسم والمقدار مثلا يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود وينبغي ان المراد على هذا التقدير يكون نفس الموجود ولا شك انه متحد مع الجسم المقدار فينبغي ان يكون الموجود بما هو موجود متحدا معه فبالنظر الى الاتحاد يكون العوارض الذاتية لهما عوارض ذاتية للموجود وايضا العوارض الذاتية للاخص لو كانت عوارض ذاتية للطبيعة الاعم من حيث هي يلزم المحذورات اجاب بعض الاعلام بان غاية ما يلزم منه ان يكون الاعراض المبحوث عنها في العلوم

الجزئية اعراضاً ذاتية لموضوع العلم الكلي لكن لا يلزم منه دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي لاختلاف الحيثية التي في نظر الباحث فالعلم الكلي يبحث فيه عما يعرض من حيث الوجود وفي العلوم الجزئية يبحث بحيثيات اخرى فالاعراض الذاتية لموضوع العلم الكلي اذا بحث عنها من حيثية زائدة لا تكون داخلة في العلم الكلي وبالجملة التمائز بين العلم الكلي والعلوم الجزئية بالحيثية وجهة البحث وان كانت الاعراض المبحوثة عنها في العلوم اعراضاً ذاتية للموجود الذي هو موضوع العلم الكلي فافهم **قوله** فيجوز ان يتجاوز الى الافراد آه اعلم ان العرض الذاتي يمكن ان يختص بطبيعة المعروض من حيث هي ولا يتجاوز الى الافراد كالجنسية العارضة للحيوان والنوعية اللاحقة للانسان وكصلوحها لان تقع موضوعا للمهملة لكن هذا القسم لا يبحث عنه في العلوم لان المسائل هي القضايا المتعارفة التي ليس الحكم فيها الا على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد وما ليس الحكم فيه الا على الطبيعة فقط لا يكون من مسائل العلم فلا يكون مبحوثا عنه ويمكن ان لا يختص بطبيعة من حيث هي بل يسري الى الافراد فيكون هذا العرض مساويا لما هو عارض له او اعم او اخص مطلقا او من وجه كما سيجئ تفصيله انشاء الله تعالى **قوله** او من حيث انها سارية آه هذا هو الوجه الثاني الذي ارتكبه استاذ الشارح لاثبات ان المبحوث عنه في العلم انما هي الاعراض الذاتية لنفس موضوع العلم تقريره ان موضوع العلم هي الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا فمن العوارض الذاتية ما يكون عروضه لطبيعة الموضوع من حيث انها سارية في جميع الافراد ومنها ما تكون عارضة لها من حيث انها سارية في بعض الافراد فالاول كالتحيز والشكل الطبيعيين فانهما يعرضان لطبيعة الجسم الطبعي من حيث انها سارية في جميع الافراد والثاني كالقوة اللامسة وامتناع الخرق والالتيام فالعارض الذي يظن انه عارض للاخص بالذات عارض في الحقيقة للاعم بالذات من حيث السريان في الافراد جميعها او بعضها فلا يكون البحث الا عن العوارض الذاتية لموضوع العلم واورد عليه بوجوه منها ان حيثية السريان ان كانت اطلاقية او تعليلية كان موضوع العلم نفس الطبيعة فتكون القضية المنعقدة منها مهملة قدمائية مع ان المسائل يجب ان تكون من القضايا المحصورة وان كانت تقييدية فان كان المراد منه هذا المركب التقييدي فلا يكون الجسم مثلاً موضوعا بل جزءاً من الموضوع او مرتبة من مراتب المهية الموجودة في الخارج او الذهن فيلزم ان يكون الموضوع امراً شخصيا فتكون القضية المنعقدة منها شخصية وفيه انه يمكن ان يقال ان الحيثية الماخوذة حيثية التقييدية معتبرة في الملاحظ فقط وهذا المركب التقييدي شرح وعنوان لمرتبة من مراتب المهية من حيث هي صالحة لان توجد في الافراد وهي اخص من الطبيعة من حيث هي اذ هي قد توجد مجردة عن الافراد مغايرة للمرتبة الشخصية الغير الابية عن الصدق على الكثير بخلاف هذه المرتبة ومنها انه يلزم على هذا كون

كون العلم الجزئي كليا وعدم تمايز العلوم فان العوارض الذاتية لموضوع العلم الطبعي مثلاً يكون عوارض لموضوع العلم الإلٰهي اعني الموجود من حيث انه سار في بعض الافراد وفيه انه لا يلزم ان تكون تلك العوارض المبحوثة عنها في العلم الكلي لاختلاف حيثية البحث غاية ما يلزم ان تكون العوارض الذاتية لموضوعات العلوم الجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي وشتان ما بينهما ومنها انه ان اريد بالطبيعة السارية في بعض الافراد الطبيعة السارية في بعض الافراد الخاصة بخصوصها فلا ريب انها عين الاخص فما يعرضها انما يكون عرضا ذاتيا للاخص لا للاعم فيكون بالقياس اليه عرضا غريبا وان اريد به اي بعض كان ففيه ان ما يعرض الاخص بخصوصه بالذات لا يكون عارضا للطبيعة المطلقة الا بتخصيصها بخصوصيته ما فيلزم ما لزم فان قيل قد صرح الفارابي في التعليقات بان العلم الطبعي له موضوع يشتمل على جميع الطبعيات ونسبته الى ما تحته نسبة العلوم الكلية الى العلوم الجزئية وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك او ساكن والمبحوث عنه فيه هو الاعراض اللاحقة له من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم فلكي او عنصري ثم النظر في الاجسام الفلكية والاسطقسية نظر اخص فان النظر في هذا الجسم وهو جسم مخصوص لا الجسم المطلق ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه وهو النظر في الاجسام الاسطقسية الماخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث هو كذلك ثم يتبع النظر فيما هو اخص منه وهو النظر في الحيوان والنبات وهناك يختم العلم الطبعي هذا كلامه وهذا الكلام يدل على ان محمولات المسائل اعراض ذاتية لنفس موضوع العلم لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص او الحقيقة السارية في الافراد كلا او بعضا يقال مراد الفارابي ان للطبعي موضوعا مشتملا على جميع الطبعيات وهو الجسم لا بشرط شيء ثم انه قد بين طريق البحث بانه قد يبحث عن اعراض الموضوع وقد يبحث عن عوارض الانواع له فكلامه نص على ان العلم الطبعي باحث عن العوارض الذاتية للجسم الطبعي وعن انواعه واعراضه كما لا يخفى على المتامل قوله بواسطة في العروض آه محصل كلام الشارح ان المثبت فيما يعرض الشيء بواسطة الواسطة في العروض او احد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما معروضين حقيقيين للصفة بشرط ان يكون الواسطة متحدة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض والمنفي فيما يعرض الشيء لذاته احدى الواسطتين المذكورتين فبناء على هذا يكون ما يعرض الشيء بواسطة الاعم او الاخص عرضا ذاتيا له ولا يخفى على من له فهم سليم انهم قد صرحوا بان ما يعرض الشيء لامر اعم او اخص منه لا يكون عرضا ذاتيا له بل يكون عرضا غريبا ولذا اشترطوا التساوي الواسطة مع ذي الواسطة لان يعرض الشيء بواسطة المساوي وان كان من عوارض المساوي بالذات لكنه يعد من احوال الشيء لاجل الارتباط بينه وبين ما يساويه وبالجملة اهمال شرط التساوي مع كونه متفقا عليه اشتراط

اتحاد الواسطة مع ذی الواسطة بالذات او بالعرض کما وقع من الشارح عجیب جداً وستعرف ان فی کلامہ فی ہذا المقام خلل آخر ایضاً واعلم انہ قد ذہب بعض المدققین الی ان العرض الذاتی ما یلحق الشیء لذاتہ او لما یساویہ ای لا بواسطة ان یلحق شیئاً آخر او بواسطة بشرط ان یکون ذلک الشیء مساویاً لہ صدقاً او تحققاً فالمعتبر فی الاول وربما یقال لہ العرض الاولی. نفی الواسطة فی العروض ونفی احدی قسمی الواسطة فی الثبوت وہو ان یکون کل من الواسطة وذی الواسطة معروضاً حقیقیاً وفی الثانی تحقق احدہما بشرط التساوی فان ما یعرض الشیء بعد العروض للامر الاعم او الاخص فی الصدق او التحقق او لامر مباین فیہما لا یعد عرضاً ذاتیاً لذلک الشیء بل عرضاً غریباً لانہ احق بان یعد من احوال الاعم او الاخص او المباین وما یعرض لہ بعد عروضہ لما یساویہ وان کان احق ان یعد من احوال ذلک المساوی ولکنہ یعد من احوال الشیء لارتباط بینہ وبین ما یساویہ وعدم انفکاک بینہما ویرد علیہ اولاً ان الحد الاوسط فی برہان اللم علة لثبوت الاکبر للاصغر وہو قد یکون اعم من الاصغر ولا ریب انہ متصف بالاکبر فالاکبر فی ہذا القسم من برہان اللم ثابت للاصغر بواسطة الاعم الذی ہو الاوسط فیلزم ان یکون لثبوت الاکبر للاصغر بواسطة الاعم ای الحد الاوسط واسطة فی الثبوت فیکون عرضاً غریباً مع ان محمول المسائل البرہانیة یجب ان یکون عرضاً ذاتیاً لموضوعہا الثانی انہ یبحث فی کتاب النفس عن العلم العارض لہا مع کونہ عارضاً لہا بواسطة العقل الفعال الثالث انہ عد عوارض المتساوی من عوارض الشیء لشدة الاتصال بین المتساویین ولا یخفی ان ہذا فی المتساویین بحسب الصدق مسلم للاتحاد فی الوجود واما فی المتساویین بحسب التحقق کما فی المباین المتساوی فلم لعدم الاتحاد وعدم الانفکاک مطلقاً لا یستلزم ان یعد ما ہو عارض لاحدہما عارضاً للآخر ضرورة ان عوارض الابوة مثلاً لا تعد من عوارض البنوة مع کونہما متضائفین وذہب العلامة التفتازانی وغیرہ ممن تبعہ الی ان المعتبر فی العرض الذاتی الذی یلحق الشیء لذاتہ نفی الواسطة فی العروض ونفی احد قسمی الواسطة فی الثبوت وہو ما یکون فیہ کل من الواسطة وذی الواسطة معروضاً حقیقیاً للصفة ومتصفاً بہا وفیما یلحق الشیء بواسطة اثبات الواسطة فی الثبوت بشرط کونہا مساویة ویرد علیہ انہ یلزم علی ہذا انحصار القضایا المنعقدة من العوارض الذاتیة فی الضروریة وتفصیلہ ان محمولات المسائل لما کانت عوارض ذاتیة لموضوعاتہا کانت اما من القسم الاول فلا یکون فی ثبوتہا لموضوعاتہا واسطة واما من القسم الثانی فیکون ثبوتہا لہا بواسطة مساویة وما لا واسطة فی ثبوتہ للموضوع ضروری الثبوت لہ وکذا ما یکون الواسطة فیہ مساویاً للموضوع اذ الوسط المتساوی للموضوع ایضاً عرض ذاتی للموضوع فہو اما لذاتہ او لا یساویہ وعلی الثانی

لابدان ينتهي الى ما بالذات فيكون ضروريا فيلزم ان ينحصر المسائل في القضايا الضرورية وقال السيد المحقق قدس سره في العرض الذاتي الذي يلحق الشيء لذاته نفي الواسطة في العروض وفي ما يلحق الشيء بواسطة هي الواسطة في العروض بشرط التساوي فما يعرض الشيء لا بواسطة اصلا او بواسطة في الثبوت مطلقا من القسم الاول من الاعراض الذاتية بل من الاعراض الاولية واعترض عليه الشارح في حواشيه على حواشي شرح التهذيب بان العارض بواسطة الجزء الاعم ليس عرضا ذاتيا عندهم فضلا عن ان يكون عرضا اوليا وكذا العارض للامر المباين اذا لم يكن ذلك المباين واسطة في العروض ولا سفيرا محضا وهذا الاعتراض من الشارح عجيب جدا لانه قد صرح بان ما يعرض الشيء لجزئه الاعم المتحد معه بالذات عرض ذاتي له ثم ان العارض للشيء بواسطة المباين واسطة في العروض ليس عرضا ذاتيا للشيء البتة ضرورة انه ليس عارضا له لذاته ولا بواسطة مساوية ولو كان المباين واسطة في ثبوته للشيء حقيقة كالعلم الثابت للنفس بواسطة العقل الفعال عندهم فلا قباحة في كونه عرضا ذاتيا ولا وجه لاخراجه عن الاعراض الذاتية فتامل قوله بشرط ان يكون آه الظاهر انه متعلق بكلا الواسطتين والمعنى ان العوارض الذاتية هي الامور الخارجية العارضة بواسطة في العروض بشرط اتحادها مع ذلك الشيء او احد قسمي الواسطة في الثبوت بشرط اتحادها معه ولا ريب ان هذا الشرط محتاج اليه في صورة الواسطتين لاخراج ما يعرض الشيء بواسطة المباين سواء كان ذلك المباين واسطة في العروض او واسطة في الثبوت ولا يخفى انه على هذا يكون قوله في الحاشية هذا الشرط مبني على اخذ وحدة العارض بالشخص لامتناع عروضه لمعروضين متمائزين بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي مع قطع النظر عن الخصوصيته فلا حاجة الى هذا الشرط والحق الافتقار اليه لاخراج العارض بواسطة المباين اذا كان واسطة في الاثبات كعروض الحرارة للماء حقيقة بواسطة النار فتامل انتهت غير محصل اذ العارض في صورة الواسطة في العروض يكون واحدا بالشخص ان كانت الواسطة وذو الواسطة متمائزين بحسب الوجود متباينين صدقا وتحققا اذ الامتناع في عارض واحد بالشخص لامر بالذات ولامر آخر مباين له متميز عنه في الوجود متعلق به نحوا من التعلق بالعرض ويكون ايضا قوله في الحاشية وان اعتبر طبيعة العارض آه غير محصل لان هذا الشرط محتاج اليه في صورة الواسطتين سواء اعتبر وحدة العارض بالشخص او اعتبر وحدته بالطبيعة وايضا قوله والحق الافتقار اليه آه في غاية السخافة اذ هذا الشرط كما انه محتاج اليه على تقدير كون الواسطة واسطة في الثبوت لاخراج العارض بواسطة المباين كذلك هو محتاج اليه لاخراج المباين اذا كانت الواسطة واسطة في العروض والحق انه

ولو لم يعتبر هذا الشرط لزم ان يكون جميع عوارض الشیٔ اعراضا ذاتية له كما لا يخفى وما ظن ان قوله بشرط ان
يكون آه متعلق باحد قسمي الواسطة في الثبوت ولا يخفى سخافته اذ الواسطة في العروض على هذا يكون باقيا
بلا شرط فيكون العارض بواسطة المبائن اذا كان واسطة في العروض داخلا في العرض الذاتي وايضا لا يمكن
ان يكون العارض في صورة الواسطة في الثبوت على تقدير كون كل منهما معروضا حقيقيا واحدا بالشخص فلا
احتمال لكون العارض واحدا بالشخص على هذا التقدير فيكون قوله في الحاشية هذا الشرط مبني آه غير مستقيم كما
لا يخفى على المتفطن قوله فيجوز ان يكون آه قال في الحاشية كعروض الجنس للفصل المقسم وبالعكس اذ كل
منهما عرض ذاتي للآخر كما قال الشيخ وغيره فتامل انتهى ومثال الاعم من وجه النقطة العارضة للمخطط بواسطة
التناهي فانها قد توجد بدون الخط كما في المخروط والخط قد توجد بدونها كما في محيط الدائرة ثم ان العارض لاعم
والاخص وان كان لا ينافي العرض الذاتي لكن العروض بواسطة الاعم او الاخص ينافيه وظاهر كلام الشارح
يدل على ان العروض بواسطة الاعم او الاخص ايضا لا ينافي العرض الذاتي فتامل قوله وموضوع المنطق
عند القدماء آه قال السيد المحقق قده في حواشي شرح المطالع كما ان الاشياء يتوصل بعضها الى البعض في الوجود
الخارجي كما يتوصل بايقاد النار الى حرارة الماء كذلك يتوصل بعضها الى البعض في الوجود الذهني كما يتوصل
بالمعلومات الى المجهولات فان معلومية الاشياء ومجهوليتها مقيستان الى الاذهان واذا لم يكن على قياس
الموجودات الخارجية ان يتصل من اي معلوم كان الى اي مجهول يراد بل لا بد ان يكون بينهما مناسبة
مخصوصة ولم يمكن ايضا بيان تلك المناسبات على وجه جزئي تفصيلي لعدم تناهي المعلومات والمجهولات بل على
وجه كلي اجمالي فوجب ان يعتبر عوارض كلية للمعلومات مبنية على المناسبات ويجري عليها احكام متعلقة بايصالها الى
المجهولات بحيث يتعدى تلك الاحكام الى طبائع المعلومات التي هي الموصولة الى الامور المجهولة فيما اذا اريد ان
يتوصل من معلومات مخصوصة الى مطالب معينة يرجع في ذلك الى تلك الاحكام الكلية فيعلم كيفية التوسل منها اليها
ولم يكن للمعلومات في الاذهان عوارض خارجية يعتبر في باب الايصال بل هناك عوارض تعرض لها في التصور وكان
للعوارض الذهنية مزيد اختصاص بذلك الايصال وتلك المناسبات اوجب ان يبحث عن احوال هذه العوارض
من حيث الايصال والنفع فيه وهذا بيان على وجه كلي لكون المعقولات الثانية موضوع المنطق واما بيانه
التفصيلي فهو ان المنطقي يبحث في باب التصورات والتصديقات عن هذه الامور من جهة المذكورة التي هي
الايصال الى المجهول التصوري والتصديقي او النفع في ذلك الايصال ولا شك انها معقولات ثانية فان

المفهوم الكلي اذا وجد في الذهن وقيس الى ما تحته من الجزئيات فاعتبار دخوله في ماهيتها يعرض له الذاتية وباعتبار خروجه عنها العرضية وباعتبار كونه نفس ماهيتها النوعية وما عرض له الذاتية جنس باعتبار اختلاف افراده وفصل باعتبار آخر وكذلك ما عرض له العرضية اما خاصة او عرض عام باعتبارين مختلفين واذا تركب الذاتيات والعرضيات اما منفردة او مختلطة على وجوه مختلفة عرض لذلك المركب الحدية او الرسمية ولا شك ان هذه المعاني اعني كون مفهوم الكلي جزءً للماهية او خارجا عنها او نفسا لها الى غير ذلك من نظائرها ليست من الموجودات الخارجية بل هي مما تعرض للطبائع الكلية اذا وجدت في الاذهان وكذا الحال في كون القضية حملية او شرطية وكون الحجة قياسا او استقراءً او تمثيلاً فانها باسرها عوارض تعرض لطبائع النسب الجزئية في الاذهان اما وحدها او ماخوذة مع غيرها فهي موضوع المنطق واعلم ان السيد المحقق قد عرف المعقولات الثانية في حواشي شرح المطالع بما تعرض الماهية بحسب الوجود الذهني اي ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل فيه كالكلية والجزئية والذاتية فلما يوصف بها الشيء حال وجوده في الخارج قال فهذه العوارض هي المسماة بالمعقولات الثانية لانها في المرتبة الثانية من التعقل الا ترى انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية مثلاً الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضها له واعترض عليه معاصره المحقق الدواني بانا لا نسلم انها في المرتبة الثانية من التعقل ولا يلزم من كون الكلية يستدعي معروضا ان يكون تعقله بعد تعقل معروضه فان الصورة تستدعي معروضا هي الهيولى ولا يلزم ان يكون تعقلها بعد تعقل الهيولى غاية ما لزم من ذلك انها اذا اخذت من حيث انها عارض يكون تعقله مع تعقل معروضه لا بعده ولان كونها يقتضي مضافا اليها فان الكلية لا محالة كلية شيء ان يكون تعقله بعد تعقله فان العلم يقتضي الاضافة الى متعلق ولا يلزم ان يكون تعقله بعد تعقله وكما ان العارض الخارجي اذا اخذ من حيث انه عارض يكون تعقله مع تعقل معروضه ويجوز ان يوخذ بوجه آخر ويتعقل قبل تعقل معروضه فالظاهر ان العارض الذهني ايضا كذلك واجاب عنه المحقق الدواني بان ليس الاستدلال على كونها في المرتبة الثانية من التعقل بكونها يستدعي معروضا حتى يتوجه ما ذكره من ان ذلك يستلزم تاخر تعقلها عن تعقله بل ذلك مستند الى كونها امورا اضافية فان الكلية عبارة عن النسبة التي بين الصور العقلية التي يمكن فرض اشتراكها بين كثيرين ولا شك ان تعقل النسبة فرع تعقل المنتسبين فيتاخر تعقله عن تعقل ما يمكن فرض الاشتراك فيه وقس على ذلك الجزئية ونظائرها من الحمل والوضع فانها امور نسبية يتاخر تعقلها عن تعقل الطرفين واحد ذينك الطرفين هو موضوعها والآخر المنسوب اليه فصح انها في المرتبة الثانية من التعقل نعم يرد عليه منع حصول المعقولات للامور النسبية ويندفع

بالاستقراء وقال فی الحاشیۃ یتوجہ المناقشۃ بان العوارض الذہنیۃ (الخارجیۃ) لا یجوز ان ینفک تعقلها عن تعقل معروضاتها والامثلۃ الجزئیۃ لا تفید وقال فی حاشیۃ ان ہذہ المناقشۃ لا یقدح فی التعریف اذ لم یتحقق مادۃ الانتقاض وانما یتوجہ علی وجہ التسمیۃ ویکفی فی دفعہا عنہ دعوی الحصر الاستقرائی ولا یخفی ان الامر فی وجہ التسمیۃ اسہل ولا یجب فیہا ادعاء الحصر الاستقرائی بل یکفی تحقق الثانویۃ فی بعض المواد کما ہو الشائع فی الاسامی انما الاشکال فی التعریف قال صاحب الافق المبین من الناس من یقنع انہا المعقولات فی الدرجۃ الثانیۃ ای لا فی الدرجۃ الاولی عارضۃ لما تعقل قبل ویتشبث بالاستقراء وینقض تارۃ بمنع التام بل لزوم القبلیۃ راسا اخری ومن توہم انہا العوارض الذہنیۃ للمعقولات من حیث ہی معقولات علی ان یکون الذہن ظرفا للعروض والوجود الذہنی بخصوصہ قیدا یعتبر فی الموضوع والقضیۃ وصفیۃ بحسب عقد الوضع ولا یری الوجود وما اشبہہ فی ان المعروض لہ ہی المہیۃ من حیث ہی لکن فی الذہن لا مع الوجود الذہنی معقولا ثانیا ویقول ان یکون ما من افرادہ الوجود القائم بذاتہ الواجب بنفس حقیقۃ من المعقولات الثانیۃ ومن یزعم انہا ہی ما تعرض الشئ فی الذہن علی ان الذہن فقط ظرف العروض ولخصوص الوجود الذہنی مدخلیۃ فیہ علی الشرطیۃ لا علی الدخول فی المعروض ویخص ثوانی المعقولات بالمشتقات دون المبادی ویرتکب ان الشئ قد یکون معقولا ثانیا بحسب حصصہ الانتزاعیۃ ومتاصلا بحسب فردہ العینی ویجعل المعقولات التی بحمل لا تہا الوجود والامکان علی الاطلاق ذہنیات سواء ارید بالوجود الوجود الخارجی او الذہنی او المطلق والامکان ایضا کیفیۃ لنسبۃ الوجود الخارجی او الذہنی او المطلق ومن یتخیل انہا المحمولات التی لا تکون ذاتیات لشئ من الحقائق المتاصلۃ فی الاعیان اصلا ولیست مبادیہا الا العوارض التی لا یحاذی بہا امر فی الخارج ولیظن ان لوازم المہیۃ غیر مفصولۃ عن المعقولات الثانیۃ وان العقود التی تحمل فیہا الجزء علی الذوات العینیۃ تصدق خارجیۃ وانہ لا فرق بین قولنا زید جزئی فی الخارج وبین زید شئ وعلۃ فی الخارج قال وہذہ کلہا تہویسات وتہویشات لست اجد رخصۃ من الحق فی استصواب شئ منہا ثم قال والذی یستبین لی ویشبہ ان نضج الحکمۃ لیس یتجاوزہ ولا ما اسمعتہ الفلاسفۃ الاسلامیۃ حافین حول عرش العلم من الرؤساء والمعاضدین ومتحققۃ الاتباع یتعداہ ہو ان المعقولات الثانیۃ حیث تجعل موضوع الحکمۃ المیزانیۃ التی ہی کیال العلوم لیست ہی المعقولات الثانیۃ ربما تستعمل فی حکمۃ ما بعد الطبیعۃ کما یقال مثلا الوجود والشیئیۃ من المعقولات الثانیۃ وان الاولی توخذ اخص بحسب المفہوم والصدق من الثانیۃ فالمعقولات الثانیۃ

والثالثة حيث توخذ موضوع حكمة الميزان هي المحمولات والعوارض العقلية التي يكون مطابق الحكم والحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها هو تقرر المفهومات ونحو وجودها الذهني على ان القضايا المعقودة بها ذهنيات وهي كالوضع والحمل والكلية والجزئية والحصية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية وكذلك المحمولات الماخوذة من هذه المبادي كالموضوع والمحمول والكلي والجزئي والفرد والحصة والذاتي والعرضي والجنس والفصل والقضية والجهة والتناقض والعكس والطرفين والوسط وقالوا الحقيقة التصورية وقالوا الحكم التصديقي والمعقولات الثانية ربما تستعمل في الحكمة ما بعد الطبيعية حيث يقال مفهوم كذا من المعقولات الثانية ومفهوم كذا ليس منها فانما توخذ على وجه اعم مما تلونا عليك فهي العوارض الانتزاعية التي لا تحمل على شئ مما في الاعيان على انها هو او من ذاتياته كما في الصفات العينية ولا يحاذي بها خصوص حال في الوجود العيني كما في الاضافات والسلوب المنتزعة عن الشئ بحسب حال في نحو وجوده العيني ولا يكون عروضها للمعروض من جهة اقتضاء عن طبيعة لذلك كما في لوازم الماهية وهي كالوجود والشيئية والامكان والوجوب وكذلك الماهية والموجود والشئ والممكن والواجب ومشاكلاتها ولا يختلف مفهوم واحد بثانوية المعقولية واوليتها باختلاف ما اضيف اليه من الحقائق العينية والمعقولات الثانية بالمعنى الاول قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى هذا محصل كلامه وقد بلغ في تفصيل هذا المقام مبلغا من الاطناب وسينكشف ما له وما عليه انشاء الله تعالى والشارح قد انتحل هذا الكلام وتسامح في جعل المعقولات الثانية نوعين كما لا يخفى على المتامل قوله باعتبار صحة الايصال آه يعني ان موضوع المنطق هي المعقولات الثانية لا من حيث انها ماهي في انفسها ولا من حيث انها موجودة في الذهن فان بيان ماهياتها وكونها موجودة في الذهن من العلم الالٰهي الباحث عن احوال الموجود من حيث هو موجود بل هي موضوعة للمنطق من حيث انها توصل الى المجهول او يكون لها نفع في ذلك الايصال قوله كالكلية المشهور ان الكلية من العوارض الذهنية التي خصوص الوجود الذهني شرط لعروضها والقضايا التي محمولاتها الكلية ذهنيات فهي من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص ولعل الحق ما قال بعض المحققين من المتاخرين ان الطبيعة باعتبار كونها في الذهن ايضا متشخصة كما هي متشخصة باعتبار كونها في الخارج اذ الوجود يورث التشخص سواء كان ذهنيا او خارجيا فكما ان الطبيعة الموجودة في الخارج باعتبار وجودها فيه ليست مشتركة بين كثيرين ولا هي موجودة فيها ومحمولة عليها فكذا الطبيعة الموجودة في الذهن باعتبار وجودها فيه وكما انه اذا اعتبرت من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها الذهني تكون مشتركة فيها ومحمولة عليها

فكذا اذا قطع النظر عن وجودها الخارجي فلا فرق اذن في الاتصاف بالكلية بين الخارج والذهن فالظاهر
ان المهية سواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن تكون متصفة بالكلية فتكون الكلية عارضةً لنفس
المهية من حيث هي لا لها من حيث هي موجودة كما حال الوجود بعينه عند الزاعمين بكون الوجود من عوارض
المهية اذ هو عارض عندهم لنفس المهية من حيث هي لا لها من حيث هي موجودة فالكلية على هذا يكون من
لوازم المهية لا من العوارض الذهنية وسيجي تفصيل الكلام فيه انشاء الله تعالى فانتظره قوله والجزئية
اعلم ان المشهور ان الجزئية من العوارض الذهنية ويرد عليه انه ان اريد به ان القضية المنعقدة منها من قبيل
القضية الذهنية المنطقية بمعنى ان يكون جزئية الجزئي باعتبار كونه في الذهن فغير صحيح لان الواجب تعالى جزئي
وكذا المعلول الاول وليس جزئيتها بذلك الاعتبار وان اريد ان وصف الجزئية لا بد من ان يكون معروضها في
ذاته متخليا عن العارض ثم يعرضه العارض وهذا ليس في الخارج ويصطلح على مثل هذه الزيادة والعروض
بالذهنية فسلم ولكن العوارض العارضة له من حيث الجزئية بمعنى ان مصداق عروضها هو كون شيء جزئيا
اي متحصلا غير محمول على الكثير لا يجب ان يكون من العوارض الذهنية واعلم انه قال الصدر الشيرازي المعاصر
للمحقق الدواني ان الكلية والجزئية مع كونها من المعقولات الثانية القضايا المنعقدة منها قد تكون خارجية
ضرورة ان زيدا جزئي وشيء وعلة في الخارج واورد عليه بوجهين الاول ما قال المحقق الدواني ان الكلية و
الجزئية صفتان للصورة الذهنية اعني المهية باعتبار وجودها في الذهن فليس زيد جزئيا في الخارج بل الحاصل
منه في الذهن وهي الصورة المشخصة جزئي وقس عليه الكلية بل الامر فيه اظهر اذ من البين ان المهية الخارجية
ليست في الخارج كليا كما انها ليست جزئيا وقد عرفت ما فيه والثاني ما قال صاحب الافق المبين انه لم يتفطن
ان الوجود في الخارج او في الذهن بحسب الخارج شيء واحد يصلح لان يحلل العقل في اللحاظ التحليلي الى ما هو جزئي
والى طبيعة تعرضها الكلية في لحاظ العقل وانما الجزئية من احوال الشيء بما هو متميز غير مخلوط فما في الاعيان لا يصح
ان يحكى عنه انه جزئي او طبيعة بل انه شيء واحد مخلوط يصح ان يحلل الى الامرين جميعا وان من الصفات ما لها وجود في
العين والذهن كالبياض ومنها ما ليس لها وجود الا في الذهن ووجوده العيني هو انها في الذهن كالنوعية المحمولة
على الانسان والجزئية المحمولة على زيد وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان الجزئية لها صورة في
الاعيان قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في لحاظ العقل وانما
الصحيح ان يعني به ان ما في الاعيان بما هو في الاعيان يصح ان يفصله الذهن الى ما في ظرف الخلط والعرى

جزئی والی ما فیہ طبیعۃ ویرد علیہا انہ یفید ان الجزئیۃ تحتمل معنیین الاول تشخص الشئ وہذیتہ فی الواقع مع قطع النظر عن اللحاظ والاعتبار فیکون المحکی عنہ بہا ومطابق حملہا نفس ذات الشخص المتقررۃ الموجودۃ فی الاعیان اذا کان ما یحکم علیہ بالجزئیۃ موجودا خارجیا او ذات الشخص المتقررۃ الموجودۃ فی الذہن اذا کان ما یحکم علیہ بالجزئیۃ موجودا ذہنیا فلا یکون الجزئیۃ بہذا المعنی من احوال الشئ بما ہو متمیز غیر مخلوط فی اللحاظ ویکون الشئ الواحد الموجود فی الذہن او فی الخارج مصداقا لحمل الجزئی فما فی الاعیان یصح ان یحکی عنہ انہ جزئی واما قولہ ان من الصفات آہ ان اراد بہ ان من الصفات ما لہا وجود بنفسہا فی العین والذہن ومنہا لیس لہا بنفسہا وجود الا فی الذہن فکون الجزئیۃ من القبیل الثانی مسلم لکن لا یلزم منہ ان لا تکون القضیۃ التی محمولہا الجزئی خارجیۃ الا تری ان الفوقیۃ مثلا من الصفات التی لا وجود لہا بنفسہا الا فی الذہن مع ان قولنا السماء فوق قضیۃ خارجیۃ فلا یجب ان یکون مبدء محمول القضیۃ الخارجیۃ موجودا بنفسہ فی الخارج وان اراد بہ ان من الصفات ما لہا وجود فی العین بنفسہا او بمنشاء انتزاعہا ومنہا ما لا وجود لہا فی العین اصلا لا بنفسہا ولا بمنشاء انتزاعہا فلا نم ان الجزئیۃ من الصفات التی لا وجود لہا فی العین اصلا لا بنفسہا ولا بمنشاء انتزاعہا لان الجزئیۃ بالمعنی المذکور موجودۃ فی العین بمنشاء انتزاعہا وہی الاشخاص الخارجیۃ وما قال من انہ لیس معنی قولنا زید جزئی فی الاعیان ان الجزئیۃ لہا صورۃ فی الاعیان قائمۃ بزید ان اراد بہ انہ لیس معناہ ان الجزئیۃ بنفسہا موجودۃ فی الاعیان فمسلم لکن لا یلزم منہ ان لا یکون قولنا زید جزئی قضیۃ خارجیۃ کما ان الفوقیۃ لیست بنفسہا موجودۃ فی الخارج مع ان قولنا السماء فوقنا قضیۃ خارجیۃ وان اراد انہ لیس معناہ ان مصداق الجزئیۃ ومطابق صدقہا موجود فی الاعیان فہو ممنوع فان معنی قولنا زید جزئی فی الاعیان ان مطابق صدق الجزئی فی الاعیان ولا ریب فی ذلک لان زیدا فی الاعیان متشخص متشخص متمایز عما عداہ قطعا نعم لیس معناہ ان الموجود فی الاعیان بما ہو فی الاعیان جزئی فی لحاظ العقل لان الموجود فی الاعیان بما ہو فی الاعیان جزئی فی الخارج وفی نفس الامر ولا مدخل للحاظ العقل فی ذلک ولا یصح ان یحکی ان ما فی الاعیان بما ہو فی الاعیان یصح ان یفصلہ العقل الی ما فی ظرف الخلط والعری جزئی والی فیہ طبیعۃ فان التشخص الخارجی الموجود فی الواقع والتشخص الذہنی المتحقق فی الواقع جزئی بالمعنی المذکور فی الواقع سواء وجد ظرف الخلط والعری او لم یوجد وسواء فصلہ الذہن الی امرین او لم یفصل والمعنی الثانی للجزئیۃ امتناع الصورۃ الذہنیۃ عن تجویز العقل الشرکۃ فیہا فالموصوف بالجزئیۃ بہذا المعنی ہی الصورۃ الذہنیۃ وہی مطابق صدقہا ومصداق الحکم بہا فح لا تکون الاشخاص الخارجیۃ

بما هي كك جزئية لانها ليست صورًا ذهنية وعلى هذا التقدير لا تكون الجزئية محمولة على زيد ولا يكون زيد في الخارج جزئيا انما يكون الجزئي صورته الحاصلة في الحواس على هذا لا يكون مصداق الجزئي ما في ظرف الخلط والتعرية ضرورة ان الحواس ليست من ظرف الخلط والعري فافهم وارتقب كلاما مستوفى في هذا الباب قوله وتوضيحه آه قال في الحاشية قال المعلم الاول للحكمة اليونانية ان المحكي عنه بما يخصه من المفهومات المحمولة او العوارض بحسب الاعيان او بحسب الذهن ان ما هو حال الشيء باعتبار نحو وجوده في ذلك الظرف على انه هو متميز عن غيره والموجود في الاعيان شيء واحد لا تميز بحسبه المحمول عن الموضوع ولا الطبيعة عن الفرد ولا الذاتي عن ذي الذاتي و لا معروض الكلية عن معروض الجزئية اذ ليس بحسب ذلك الوجود الا الخلط الصرف فاذن ليس مطابق الحكم بشيء من هذه المفهومات المحمولة والمبادي العارضة الا نحو وجود المفهوم المحكوم في ظرف الخلط والعري الذي هو من انحاء اللحاظات الذهنية انتهت ولننقل عبارة معلم الشارح ثم ننظر في صحته وفساده فنقول قال معلمه في الافق المبين ان المحكوم عليهما بالمحمولية والموضوعية او الكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق ما في الاعيان شيء واحد وكك بحسب الوجود في الذهن الا في اللحاظ التحليلي الذي هو ظرف الخلط والعري افليس من المستبين تصريحك ان المحكي عنه بما يخصه من المفهومات المحمولة او العوارض بحسب الاعيان او بحسب الذهن انما هو حال الشيء باعتبار نحو وجوده في ذلك الظرف على انه هو متميز عن غيره والموجود في الاعيان شيء واحد لا تميز بحسبه المحمول عن الموضوع ولا الطبيعة عن الفرد ولا الذاتي عن ذي الذاتي ولا معروض الكلي عن الجزئي اذ ليس بحسب ذلك الوجود الا الخلط الصرف فاذن ليس مطابق الحكم بشيء من هذه المفهومات المحمولة او المبادي العارضة الا نحو المفهوم المحكوم عليه في ظرف الخلط والعري من انحاء اللحاظات الذهنية ثم لبعض هذه مما لا يصح ان يلتبس به المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكلية والنوعية والحمل والوضع وما شاكلها وبعضها ما ليس المفهوم يابى ان ينتزع منه بحسب وجوده في الاعيان لو امكن ان يكون هناك متميزا منفردا لذلك لكنه مخلوط غير متميز بحسب الاعيان فلذلك لا ينتزع منه ذلك بحسب الاعيان او بحسب ان يكون العقد ذهنيا ومطابق الحكم فيه تقرر الموضوع ونحو وجوده في الذهن مفروزا غير مخلوط بحسبه وذلك مثل الجزئية او الذاتية والطبيعية واشباهها او حيث ان مسلك الفرق بين الفيلتين غامض يغلط فيه ويعتقد زيد جزئي في الخارج قضية خارجية انتهى وفي هذا الكلام انظار منها ما قال بعض نظار كلام المص انه لا شبهة في ان الجزئية والكلية والذاتية ليست من الاوصاف الانضمامية بل انما هي انتزاعية ومصحح انتزاعها هي نفس المفهومات لا من حيث وجودها في الملاحظة بان يكون الوجود اللحاظي شرطا للعروض او قيدا للمعروض فانا نعلم بالضرورة ان الانسان مثلا

كلي وذاتي لافراده انتزع احدا ولم ينتزع واما قول لقائل ان تلك المحمولات تقتضي ان يكون الموصوف بواحد منها متميزا
عن الموصوف بالآخر ان اراد ان التميز شرط الاتصاف بحسب الواقع فغير مسلم وان اراد انه شرط حكاية الاتصاف فمسلم
لكنه غير ضار ولا شك ان قولنا زيد جزئي والانسان كلي حكاية عن الاتصاف والاتصاف في لحاظ الذهن لان التميز الا
بحسب ظرف انما يقتضي ان يكون الموصوف فيه على حالة يمكن انتزاع الصفة عن الوجود اللحاظي للموصوف او الصفة
ليس من هذا القبيل لامكان لحاظ كل من الموصوف والصفة بدون لحاظ الآخر ومنها ان ما قال ان المحكوم عليه بالمحمولية
والموضوعية والكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شيء واحد لكن بحسب الوجود في الذهن الا في اللحاظ التحليلي
الذي هو ظرف الخلط والعري ليس بشيء لان المحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية ليس له تحقق في الاعيان اصلا ضرورة
ان المحكوم عليه بالموضوعية هي الصورة الذهنية لزيد مثلا والمحكوم عليه بالمحمولية هي الصورة الذهنية لقائم مثلا وهاتان
الصورتان موجودتان في الذهن بوجودين متغائرين فالمحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية ليس شيئا واحدا اصلا
لا بحسب التحقق في الاعيان ولا بحسب التحقق في الذهن نعم ما ينتزع عنه المحكوم عليه بالموضوعية وما ينتزع عنه
المحكوم عليه بالمحمولية موجود في الاعيان او في الذهن لكن ما ينتزعان هما منه ليس محكوما عليه بالموضوعية ولا
محكوما عليه بالمحمولية ومنها انه قسم المعقولات الثانية بالمعنى الاخص الى قسمين الاول ما لا يصح ان يتلبس المفهوم به
الا باعتبار وجوده في الذهن والثاني ما لا يأبى ان ينتزع منه بحسب وجوده في الاعيان وعد الكلية من القسم
الاول والجزئية والذاتية والعرضية والطبعية من القسم الثاني وفيه ان الكلية ان كانت بمعنى المطابقة للكثيرين
كانت من القسم الاول لكنه الجزئية المقابلة لها ايضا منه لكونهما من شئون الصورة الذهنية وان كانت بمعنى احتمال
الاشتراك وما يحذو حذوه فلا يصح عدها من القسم الاولى ومن العجائب عد الذاتية والعرضية والطبعية من
القسم الثاني مع ان الكلية التي عدها من القسم الاول ماخوذة فيها ثم انه لا فرق بين الكلية والطبعية فلا وجه لعد
احدهما من القسم الاول دون الثاني بهذا القيد وبالجملة كلامه في غاية السخافة والاهمال وسيظهر انشاء الله تعالى
ما فيه من الاختلال بوجوه شتى فيما سيأتي من المقال **قوله** كما في لوازم الماهية الخ قال في الحاشية لان
حيثية الاقتضاء من الحقيقة العينية لتلك العوارض نائبة مناب التاصل لها فتكون كانها موجودات متاصلة
كما ان الانتزاع بحسب نحو الوجود الخارجي في الاضافات الخارجية واعدام الملكات تقوم مقام العينية ولذا
لم تكن من المتقدمات الثانية انتهت لا ريب ان لوازم الماهية ليست من المعقولات الثانية المبحوثة عنها
في المنطق لان المعقولات الثانية التي تبحث عنها في المنطق هي العوارض التي خصوص الوجود الذهني شرط لعروضها

ولوازم الماهية ليست كك لانها عارضة لنفس الماهية بلا مدخلية لخصوصية احد الوجودين كالزوجية العارضة للاربعة فمن ذهب الى ان المعقولات الثانية هي العوارض التي خصوص الوجود الذهني شرط لعروضها ولم يقل باطلاق المعقولات الثانية على المعنى الاعم كالمحقق الدواني واتباعه فعنده لوازم الماهية خارجة عن المعقولات الثانية قطعا ومن ذهب الى ان المعقولات الثانية انما هي المعنى الاعم ولم يشترط خصوص الوجود الذهني في عروضها كالصدر المعاصر للمحقق الدواني قال ان لوازم الماهية من المعقولات الثانية وصاحب الافق المبين مع تصريحه باطلاق المعقولات الثانية على معنيين قال ان المعقولات الثانية التي توخذ على وجه اعم هي العوارض الانتزاعية التي لاتحمل على شئ مما في الاعيان انه هو او من الذاتيات له كما في الصفات العينية ولا يحاذي بها خصوص حال في الاعيان كما في الاضافات و السلوب المنتزعة من الشئ بحسب حال له في نحو وجوده العيني ولايكون عروضها المعروضها من جهة اقتضاء من طبيعة ذلك كما في لوازم الماهية وهي كالوجود والشيئية والامكان والوجوب كذلك الماهية والموجود والشئ والممكن والواجب و مشاكلاتها وقد قلده الشارح جريا منه على سجيته ولم يتفطن انهم انما ميزوا المعقولات الثانية بالمعنى الاخص عن لوازم الماهية لا المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ولا وجه لاخراج لوازم الماهية عن المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ثم انه اعتبر في معقولات الثانية بهذا المعنى ان يكون عروضها لمعروضها من جهة اقتضاء من طبيعة واخراج لوازم الماهية عنها بهذا القيد مع توقفه على كون لوازم الماهية معلولة للماهية وفيه كلام ستطلع عليه انشاء الله تعالى في له وهي كالوجوب و الوجود آه قال في الحاشية قال المعلم الاول للحكمة اليمانية الوجود الحق القائم بذاته ليس يحمل عليه الوجود المطلق المنتزع عنه على انه هو لعينه او من ذاتياته وليس هو يرتسم في العقل فينتزع عنه الوجود المطلق ويعرضه في لحاظه فقد عرفت ان هذه وظيفة الطبائع الامكانية بل العقل يحكم بالبرهان ان في الاعيان حقيقة متقررة بنفس الذات هو نفس حقيقة مصداق حمل الوجود عليه ومطابق انتزاع الموجود لا باقتضاء من ذلك وبالجملة اللاحظ والمنتزع بالاضافة الى ذلك الجناب هو البرهان لا العقل فاذن ليس لوجود الحق القائم من افراد شئ مما في حيازة العقل وحوزة معقولاته المتاصلة الحقيقية فما ظنك بجنابه المقدس بالقياس الى الوجود المطلق الذي هو من الطبائع المصدرية الانتزاعية انتهت اعلم انه قال العلامة القوشجي في شرح التجريد ان القول بكون وجود الواجب عين ذاته كما ذهب اليه الحكماء مما لايكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون احد الموجودات بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر لايقال هذا الكلام في مفهوم

الوجود المطلق لا فی الوجود الخاص الذی ہو فرد من افرادہ وہو القائم بنفسہ الموجود فی الخارج لا مفہوم الوجود المطلق
فسقط ما عداہم ما ادعاہم صحۃ الاحتجاج لانا نقول اذا حکم علی مفہوم کلی بانہ موجود فی الخارج او لیس بموجود فی الخارج او
حکم بانہ مستغنی عن المحل او لیس بمستغن عنہ کان ذلک حکماً علی ما صدق علیہ من الافراد والا فلا اشتباہ فی
انہ لا شئی من المفہومات الکلیۃ بموجود فی الخارج اذ لا وجود فی الخارج الا للاشخاص فلا وجہ لتخصیص ہذا الحکم
بالوجود ولا لاقامۃ الدلیل علی ذلک وایضاً لما تحقق فی الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعنی الوجود
الواجبی کان للوجود المطلق ما یطابقہ فی الاعیان فکیف یکون الوجود المطلق من المعقولات الثانیۃ فانہ عبارۃ
عما لا یعقل الا عارضاً لمعقول آخر ولم یکن فی الاعیان ما یطابقہ واجاب عنہ المحقق الدوانی بانہم حیث حکموا
بکون الوجود من المعقولات الثانیۃ ارادوا بہ مفہوم مطلق الوجود ما قام بہ الوجود اعم من ان یکون بطریق قیام الوصف
بالموصوف او قیام شئی بذاتہ وکون ہذا المعنی معقولاً ثانیاً لا ینافی کون فرد من الوجود موجوداً اذ الظاہر ان المعقولات
الثانیۃ مطلقاً ہی المشتقات فانہم جعلوہا موضوع المنطق وظاہر ان موضوعہ المشتقات کالجنس والفصل والکلی
والجزئی لا مبادیہا ولئن سلمنا انہا اعم من المشتقات والمبادی فمرادہم ہہنا المشتق ثم لو سلمنا ان مرادہم المبدء
فلا نسلم ان کون مبدء مفہوم من المعقولات الثانیۃ ینافی ان یکون لہ فرد موجود فی الخارج یحمل علیہ مواطاۃً اذا
کان ذلک المفہوم عارضاً فی ضمن حصصہ للاشیاء فی العقل فتکون تلک الحصص من المعقولات الثانیۃ و
باعتبار ذلک الفرد موجوداً خارجیاً نعم لا یمکن الحکم علیہ بانہ معدوم فی الخارج لوجود بعض افرادہ ثم قال ہذا المفہوم
من حیث انہ عارض لیس لہ ما یطابقہ فی الاعیان وان کان لہ من حیثیۃ اخری مطابق فی العین فہو معقول
ثان باعتبار حصصہ العارضۃ للماہیات فی العقل وموجود فی ضمن الفرد القائم بذاتہ ولا نسلم ان من شرط
المعقول الثانی ان لا یکون لہ وجود فی الخارج بجمیع الاعتبارات بل شرطہ ان لا یکون موجوداً فیہ بالاعتبار
الذی ہو بہ معقول ثان کالحصص فی مثالنا علی ان صدق الوجود المطلق علی الواجب لعلہ صدق عقلی اذ
لو کان صدقہ علیہ بحسب الخارج لتوقف علی کونہ موجوداً فی الخارج بناءً علی المقدمۃ المشہورۃ وفی ہذا الکلام
انظار الاول ان تخصیص المشتقات بکونہا معقولات ثانیۃ واخراج المبادی عنہا تحکم محض وایضاً المشتقات
لا تزید علی المبادی الا بمفہوم الصیغۃ ومن الاولیات ان مفہوم الصیغۃ لا تجعل ما لیس معقولاً ثانیاً معقولاً ثانیاً
ولو کان مناط المعقولیۃ الثانویۃ علی مفہوم الصیغۃ لزم کون جمیع المشتقات معقولات ثانیۃ فالحق ان مفہوم
المبدء لو کان مما یعرض المعقول الاول فی الذہن ولا یکون لہ عروض فی الخارج فہو من المعقولات الثانیۃ

والا لا و اما المشتق فلا یکون معقولاً ثانیاً الا لاشتماله علی المبدأ الثانی ما قال معاصره وانه لو صح ما ذکره لکان شمل الحیوان بالقیاس الی الناطق معقولاً ثانیاً حیث لا یکون عارضاً له فی الخارج ولیس له من حیث انه عارض للناطق مطابق فی الخارج فان الحیوان الواقع فی الخارج معروض للناطق لا عارض له وہذا لیس بشیء لما قال المحقق الدوانی انا لا نسلم انه یلزم کون الحیوان بالقیاس الی الناطق معقولاً ثانیاً اذ لا نسلم انه لیس عارضاً له فی الخارج ولا نم ان الحیوان الواقع فی الخارج معروض للناطق اذ المراد بالعارض ہہنا ہو الخارج المحمول فکما ان الناطق بالقیاس الی الحیوان خارج محمول کذلک الحیوان بالنسبة الی الناطق الثالث ان القول بان صدق الوجود علی الواجب تعالی صدق عقلی مما لا معنی له اذ لو کان صدق الوجود علی الواجب تعالی عقلیاً لتوقف علی وجود العقل واما المقدمة المشہورة فغیر صحیحة عند المحقق الدوانی ایضاً کما صرح به فی مواضع من کتبه وعلی تقدیر کون المقدمة المشہورة صحیحة ایضاً لا یمکن ان یقال صدق الوجود علی الواجب تعالی عقلی والا لتوقف علی وجوده فی العقل مع ان وجوده تعالی فی العقل محال کما سبق واجاب بعض المدققین بان الوجود الواجبی لیس فرداً للوجود المصدری بل للوجود الحقیقی وہو لیس من المعقولات الثانیة وافراد مفہوم الوجود بحسب الحقیقة ہی الحصص الاعتباریة دون الاعیان الخارجیة وقد یجاب بان المراد بالمطابق المنفی الفرد الذی یصدق علیه المعقول الثانی صدقاً ذاتیاً والطبائع الموجودة بوجود الفرد ذاتیات الفرد دون عوارضها فان الذاتی یکون موجوداً بوجود الفرد لاتحادہما وجوداً بخلاف العوارض والوجود المطلق لیس ذاتیاً لما صدق علیه من الافراد فلا یلزم من وجود الفرد الواجبی وجود ما یطابقه بالمعنی المراد ہہنا واورد علیه معاصر المحقق الدوانی بان صدق الحمل الایجابی مطلقاً سواء کان المحمول ذاتیاً للموضوع او عرضیاً له یقتضی اتحاد الموضوع مع المحمول فی نفس الامر ذاتاً و وجوداً ولیس ذلک مخصوصاً بحمل الذاتیات کما حسب بعضہم فان اولی العبارات التی یعبر عنہا عن الحمل الایجابی کما اعتبروا به ہو ہو وصدقہا مستلزم لاتحاد الطرفین وزیفه المحقق الدوانی بان صدق الحمل الایجابی یقتضی مطلق الاتحاد علی ای نحو کان سواء کان اتحاد الذاتی بما ہو ذاتی له او اتحاد العرضی بمعروضه او اتحاد عرضیین فی عارض واحد وعبر فی التعلیم الاول عن جمیع وجوه الاتحاد بالحمل حیث قیل فیه مثلاً القطن ہو الثلج فی عارض البیاض الی غیر ذلک وصدق الذاتیات یقتضی الاتحاد فی الجعل والوجود حقیقة بخلاف صدق العرضیات فانه یقتضی اتحادہما بالعرض فلا یکون وجود العارض والمعروض واحداً وان کان بینہما نحو من الاتحاد ومراد القائل نفی الاتحاد الحقیقی بین العارض والمعروض اذ من البین ان جعل الاسود لیس بعینه جعل الثوب

كيف لا وجعل الاسود موقوف على الصباغ والصبغ والثوب وجعل الثوب لا يتوقف على شئ منها نعم بينها علاقة
اتحاد ما ومعنى الحمل مطلق الاتحاد اعم من الاتحاد الحقيقي الذاتي وامثال ذلك الاتحاد وقال صاحب الافق
المبين الوجود الحق القائم بذاته ليس يحمل عليه الوجود المطلق المنتزع على انه هو بعينه او هو من ذاتياته و
ليس هو يرتسم في العقل فينتزع عنه الوجود المطلق وليعرضه في لحاظ الذهن فقد عرفت ان هذه وظيفة الطبائع
الامكانية بل العقل يحكم بالبرهان ان في الاعيان حقيقة متقررة بنفس الذات والمتقرر بنفس الذات هو نفس حقيقة
مصداق حمل الوجود عليه ومطابق انتزاع الموجودية منه لا باقتضاء حقيقة ذلك كما ان الحقيقة المتقررة من
الجاعل بنفس مهيتها المتقررة من الجاعل مصداق الحمل ومطابق الانتزاع لا باستيناف تاثير من الجاعل
او باقتضاء من المهية المجعولة وان للعقل سبيلا في المهيات المجعولة الى لحاظ الحقيقة المتقررة وانتزاع
الموجودية منها ولا سبيل له الى ذلك في الحقيقة المتقررة بنفس الذات بل انما نزعه العقل ان يلقي سمعه
الملكوتي فيستمع ان البرهان ينطق بلسانه القدسي النوري ان لي على وله شدة الدهش وشدة خطر الرعب سبيلا
الى صقع لحاظ القدوس الحق المتقرر بنفس حقيقته وانتزاع الموجودية عن نفس ذاته بذاته فما يقال انه اللاحظ
والمنتزع بالاضافة الى ذلك الجناب هو البرهان لا العقل فاذن ليس الموجود الحق من افراد شئ مما في حيازة
العقل وحوزة معقولاته المتاصلة فما ظنك بجنابه المقدس بالقياس الى الوجود المطلق الذي هو من الطبائع
المصدرية الانتزاعية هذا كلامه ولا يخفى على المستقيظ ما في هذا الكلام من الاختلال لانه قال اولا ان الوجود
المطلق لا ينتزع عنه سبحانه لانه ليس يرتسم في العقل حتى ينتزع منه الوجود المطلق ولا يخفى انه لا يصح الا
على تقدير توقف انتزاع العقل الوجود من شئ على ارتسام نفس حقيقة ذلك الشئ في العقل مع انه لبطلانه
ظاهر جدا على انه لو لم ينتزع الوجود عنه لكان قولنا الله سبحانه موجود كاذبا العياذ بالله ثم قال ان المتقرر بنفس
الذات هو نفس حقيقة مصداق حمل الوجود عليه ومطابق انتزاع الموجودية وهذا ينافي قوله ولا سبيل له الى ذلك
في الحقيقة المتقررة بنفس الذات ضرورة انه اذا لم يكن للعقل سبيل الى لحاظ الحقيقة المتقررة بنفس الذات و
انتزاع الموجودية عنها فكيف يتصور حمل الوجود عليها وكونها مطابقا لانتزاع الموجودية واما قوله بل انما ينتزعه
العقل آه فكلام شعري كما لا يخفى وقوله فما يقال انه اللاحظ والمنتزع آه لا يفهم معناه اصلا اذ لا معنى لكون
البرهان لاحظا ومنتزعا انما ذلك من شان العقل وقد نفى كون العقل لاحظا ومنتزعا حيث قال لا العقل
والعجب من الشارح انه قد نقل هذا الكلام في الحاشية وآمن به من دون ان يتدبر فيه ويتكلم عليه قوله

والامكان قال صاحب الافق المبين في حواشيه الامكان وان كان من المفهومات الغير الممكنة الانسلاخ والانسلاب عن المهية لكنه لما كان سلبا بسيطا والمهية بحسبه في حيز الليسية الفرقة والقوة المحضة لم يكن للمهية اقتضاء وعلية له اذ السلب ما لم يكن عدوليا او محمولا في الموجب السالب المحمول لم يكن محتاجا الى اقتضاء ما من الذات بل يكفي فيه عدم علة مقتضية لا السلب رفع له والمهية ما لم تكن متقررة في نفسها لم يصح ان تكون علة مقتضية حقيقة لشئ فلذلك لم يكن الامكان داخلا في لوازم المهية بمعنى العوارض المعلولة لنفس المهية وان كان هو من لوازم المهية بمعنى المفهومات التي لم يمكن سلبها عن المهية وهي من العوارض اللاحقة لنفس المهية كالشيئية والوجود وبهذا يتضح معنى قولهم الامكان بالذات ليس معلولا للمهية والمهية موصوفة بها بنفسها ولذلك صح ان يجعل اعلى المراتب امكن فاحتاج الى آخر المراتب المقررة والمشهورة والا كان الصحيح ان يقال اقتضى الشئ الامكان فامكن فاحتاج الى سائر المراتب وكان مستلزما للدور اذ الافتقار متاخر عن التقرر الذي هو آخر المراتب المتفرعة على الامكان و فيه ان القول بكون الامكان سلبا بسيطا ينافي عده من العوارض فقوله وهي من العوارض اللاحقة لنفس المهية سخيف جدا مع انه صرح في مواضع من كتبه بان السلب البسيط لا يمكن ان يكون من العوارض بل السلب انما يكون من العوارض اذا كان عدوليا او محمول سالبة المحمول فالامكان لكونه سلبا بسيطا ليس عارضا للمهية حقيقة لكن للعقل ان يلاحظ المهية وينتزع منها هذا السلب فيصير عدوليا ويحمل على المهية فيكون عارضا للمهية بهذا الاعتبار فافهم قوله لا ذهنية قال في الحاشية قال الاستاذ في حاشيته على شرح المواقف القضايا المعقودة بها كلها ذهنيات ولعل نظره الى ظرف الاتصاف وانما هو الذهن فقط في جميعها وان لم تكن لخصوص الوجود الذهني مدخل فيه ولهذا قال في حاشية الحاشية ان النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على قسمين الاول ان يكون الذهن فقط ظرفا لعروضه والثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا لعروضه وهو موضوع المنطق اذا دريت هذا فاعرف ان المعتبر في الذهنية ان كان مجرد كون الذهن فقط ظرفا للاتصاف من غير ان يكون للوصف ما صل في العين لا فيه خصوص حال نائب مناب ما صله فالقضايا المعقودة من القسمين ذهنيات وان اعتبر فيها شرطية الوجود الذهني فيعقد من القسم الثاني ذهنية ومن الاول حقيقية لعدم مدخلية الوجود الذهني والخارجي فيه فتامل انتهت لا يخفى على المتامل ان القضية الذهنية عبارة عن القضية الحاكية عن الامر الذهني والقضايا المحكوم عليها بالوجود والامكان والشيئية وغيرها من المعقولات الثانية بالمعنى المستعمل في العلم ما بعد الطبيعة قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية كقولنا الله سبحانه موجود وعلة وزيد موجود وممكن ومعلول فتكون تلك القضايا خارجية وقد تكون حاكية عن

فی نفس الامر مع قطع النظر عن الخارج والذہن فتکون تلک القضایا حقیقیۃ وقد تکون حاکیۃ عن الصور الذہنیۃ فتکون ذہنیۃ فالحکم بکون القضایا المعقودۃ بتلک المعقولات ذہنیۃ مطلقاً کما ذہب الیہ استاذ الشارح او حقیقیۃ مطلقا کما ذہب الیہ صاحب الافق المبین باطل و اما قولہ ولعل نظرہ الی ظرف الاتصاف آہ فانما یصح لو کان معنی الاتصاف انضمام الوصف الی الموصوف فی لحاظ العقل واعتبار الموصوف متصفا بالوصف لا کون الشئ بحیث یصح انتزاع الوصف عنہ ولو کان معنی الاتصاف ما توہمہ لزم ان یکون جمیع الاوصاف الانتزاعیۃ معقولات ثانیۃ اذ ظرف عروض جمیع الاوصاف الانتزاعیۃ انما ہو الذہن فقط ولیس فی الخارج الا موصوفاتہا ثم العقل لضرب من التحلیل ینتزع عنہا صفاتہا فلا تکون لوازم المہیۃ خارجۃ عن تعریف المعقولات الثانیۃ لانہا انتزاعیۃ فیکون ظرف عروضہا الذہن فقط ولا یکون ظرف عروضہا الخارج اصلا اولیس فی الخارج الا ملزوماتہا ثم العقل لضرب من التحلیل ینتزع عنہا تلک اللوازم والتحقیق ان ملاحظۃ المہیۃ معراۃ عن الوجود ووصفہ ایاہا انما ہی حکایۃ الاتصاف ولیس الاتصاف فملاحظۃ الذہن ظرف حکایۃ الاتصاف لا ظرف الاتصاف والتفصیل انہ قد ثبت فیما سبق ان الوجود لیس صفۃً زائدۃ علی المہیۃ عارضۃ لہا فی نفس الامر بل ہو نفس الصیرورۃ المصدریۃ فہو من الانتزاعیات المنتزعۃ عن نفس المہیۃ المتقررۃ فی العین او فی الذہن فمصداقہ ومنشاء انتزاعہ ہو مصداق الاتصاف بہ وہو نفس الذات المتقررۃ فی العین او فی الذہن فالوجود المطلق مصداقہ نفس الذات المتقررۃ مطلق فظرف الاتصاف بہ ہو نفس الامر والوجود الخارجی مصداقہ نفس الذات المتقررۃ فی الخارج فظرف الاتصاف بہ ہو الخارج والوجود الذہنی مصداقہ نفس الذات المتقررۃ فی الذہن فظرف الاتصاف بہ ہو الذہن اذ ظرف الاتصاف عبارۃ عن الظرف الذی فیہ مصداق الاتصاف والقضیۃ المنعقدۃ بالاول حقیقیۃ وبالثانی خارجیۃ وبالثالث ذہنیۃ وتوہم ان ظرف اتصاف المہیۃ بالوجود ہی الملاحظۃ دون الخارج والذہن کما توہمہ استاذ الشارح وتبعہ الشارح توہم ناش من عدم الفرق بین مرتبۃ الحکایۃ والمحکی عنہ اذ ظرف الاتصاف عبارۃ عن ظرف المحکی عنہ لا عن ظرف الحکایۃ وظاہر ان لحاظ الذہن انما ہو ظرف الحکایۃ لا المحکی عنہ وتحقیق المقام انہ قد ثبت فیما سبق ان الوجود غیر عارض للمہیۃ فہو غیر منضم الی المہیۃ لا فی الخارج ولا فی الذہن ولا فی اللحاظ التحلیلی اذ قبل الانتزاع لیس لہ تحقق اصلا حتی ینضم الی شئ وبعد الانتزاع ہو قائم بالعقل لا بالمہیۃ فالوجود منفرد عن المہیۃ فان قیل المراد بالاتصاف الحکایۃ کون المہیۃ موجودۃ یقال ہذا لیس من الاتصاف فی شئ کما لا یخفی علی المتامل والیہ

ما ذكره جار في جميع الانتزاعيات والعدميات الخارجية فيلزم ان يكون ظرف الاتصاف جميعها هو الذهن بقي الكلام في الوجوب والامكان فالوجوب حاله حال الوجود لانه عبارة عن ضرورة التقرر والوجود وتأكدهما سواء كان بالذات او بالغير فمنشأ انتزاعه اما ذات الواجب سبحانه او الذوات المتقررة بإفاضة الجاعل واما الامكان فامر سلبي كما عرفت فمعنى اتصاف شيء بالامكان صدق الحكاية بانه لا ضروري التقرر والوجود ولا ضروري اللاتقرر واللاوجود وصدق هذه الحكاية لا تستدعي كون موضوع هذه الحكاية موجودًا في الخارج او في الذهن او في نفس الامر فتكون القضايا المنعقدة بها سوالب فيكون ظرف الاتصاف بالامكان ظرف مصداق هذه السوالب وان اخذ الامكان بمعنى السلب العدولي او محمول سالبة المحمول يكون عارضا ويكون معروضه متصفا به اتصافا انتزاعيا ويكون منشأ انتزاعه اما نفس الشيء المتقررة في نفس الامر او في الخارج او في الذهن فيكون ظرف الاتصاف به هو ظرف تقرر ذلك الشيء فتأمل ولا تزل قدمك وانما يكون المحكي عنه آه ولعلك قد علمت مما علمت ان قولنا زيد موجود انما المحكي عنه لنفس ذات زيد المتقررة في الخارج مع قطع النظر عن لحاظ العقل ولو كان المحكي عنه بالوجود المطلق او بالوجود الخارجي المهية المتقررة مطلقًا او في العين في لحاظ العقل لم يكن قولنا الله سبحانه موجود صادقًا الا بمطابقته للمهية المتقررة في الذهن و بطلانه لا يخفى على احد فالحق ان مطابق امثال هذه القضايا هو نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل ولحاظه ولا دخل للحاظ العقل في صدق امثال هذه القضايا اصلا قال في الحاشية المتعلقة على قوله او في العين في لحاظ العقل هذا في الوجود الخارجي والامكان والوجوب اللذين هما بحسب الوجود الخارجي واما مطلق الوجود والامكان والوجوب في نفس الامر فمصداقه نفس المهية المتقررة في عالم الواقع مع قطع النظر عن خصوصيات الظروف وان اتفق ان يكون ظرف اتصافها بهذه الامور هو الذهن دون الخارج او فيه خلط بحث بينها وبين موصوفاتها كما مر لكن الخصوصية ملغاة لعدم صلاحيتها الوجود العيني والتاصل الخارجي مطلقًا سواء كان بنفسها او بما يقوم مقام التاصل العيني كما في لوازم المهية والاضافات الخارجية وبعض اعدام الملكات كالعمى فتامل انتهت لا يخفى على المتفطن انه لو كان ظرف اتصاف الامور المذكورة هو الذهن كانت القضايا المعقودة منها ذهنية لكونها حكايات عن امر موجود في الذهن فلا معنى للقول بكون تلك القضايا حقيقية ونفي كونها ذهنية ثم ان القول بكون المهية المتقررة في العين في لحاظ العقل مصداقا للقضية

القائلة المهية موجودة في الخارج او ممكنة فيه مما لا يفهم معناه لانه يستلزم كون الموجود في الذهن موجوداً خارجياً ولعلهم فهموا ان المشروط في القضايا الخارجية ان تكون محمولاتها موجودة خارجية والا فلا وجه لنفي كون تلك القضايا خارجية وبهذا ظهر ان قوله ولذلك لم تكن القضيتان ههنا خارجية في غاية السخافة والعجب من الشارح انه حكم سابقاً ان مصداق تلك الامور نفس المهية المتقررة من حيث هي ومع ذلك صرح ههنا بان مصداقها المهية بما هي متقررة مطلقاً او في الحين في لحاظ العقل فتامل ولا تخبط قوله ثم الحيثية المعتبرة في موضوع آه المشهور ان الحيثيات المعتبرة في موضوعات العلوم مثل ما يقال موضوع العلم الطبيعي الجسم الطبيعي من حيث هو متحرك او ساكن وموضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض حيثيات تقييدية لها واورد عليه بان الموضوع وحيثياته يجب ان تكون مفروغة عنها في العلم كما ثبت في فن البرهان مع انه يبحث في الطبعي عن الحركة والسكون وفي الطب عن الصحة والمرض واجاب عنه المحاكم بان قولهم موضوع العلم الطبيعي الجسم الطبيعي من حيث الحركة والسكون وموضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليس مرادهم بذلك ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل والا لم يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبعي بل المراد ان موضوع الطبعي الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون وموضوع الطب بدن الانسان من حيث يستعد للصحة والمرض فحيثية استعداد الحركة والسكون واستعداد الصحة والمرض هي الجزء من الموضوع لا حيثية الحركة والسكون والصحة والمرض وفيه انه قد يبحث عن نفس الصلوح والاستعداد ايضاً كما يقال في الطبعي اي جسم صالح للحركة واي جسم صالح للسكون وفي الطب اي بدن صالح للصحة واي بدن صالح للمرض فما ذكره لا يجدي الى طائل واجاب عنه بعض المدققين بان الحيثية المعتبرة في الموضوعات ليست علة للحوق الاعراض الذاتية ولا قيداً لمعروضاتها بل علة للبحث عنها او قيد لمعروضاتها في نظر الباحث مثلاً الايصال في موضوع المنطق ليس شرطاً لعروض الجنسية والفصلية ونحوهما بان يكون متمماً لعلتها الفاعلية ولا قيداً لمعروضاتها بان يكون متمماً لعلتها القابلية بل سبباً للبحث وقيداً للبحث في نظر الباحث والحاصل ان الحيثية المعتبرة في الموضوعات ليست علة للحوق العوارض لان الحيثية المذكورة ربما يكون من العوارض الذاتية المبحوثة عنها في العلم فعلى تقدير كونها علة للحوقها يلزم الدور وايضاً بعض الحيثيات لا يمكن ان تكون علة للحوق الاعراض كحيثية الايصال مثلاً فانها ليست علة للحوق الجنسية والفصلية لمعروضهما ولا قيداً له في نفس الامر فان المعروض للعوارض الذاتية ذات الموضوع لا الذات المأخوذة مع الحيثية وايضاً على تقدير كون الحيثية قيداً للموضوع لا يمكن ان تكون مبحوثة عنها

مع انه قد يبحث عنها فيه فتلك الحيثية انما هي في نظر الباحث بمعنى انها مقصرة للبحث على بعض العوارض وهذا
ما اختار الشارح وقال صاحب التوضيح قد يذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشئ مع تلك
الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع العلم الالٰهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من
حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه الذاتية
لا ما يبحث عنه وعن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوثة عنها فانه يمكن ان يكون للشئ
اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في العلم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن
بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني
لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث
في الطب والهيئة عن الاعراض اللاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك واعترض عليه
العلامة التفتازاني في التلويح بانه يلزم عليه تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات او بالاعتبار لان اختلاف
الموضوع لا يتصور ما لم يعتبر الحيثية قيدا من الموضوع ثم قال والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عما يبحث في العلم
عن عوارضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ
في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوثة عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية
هذا كلامه ولا يخفى على المتامل ان مراد صاحب التوضيح ايضا ما ذكره صاحب التلويح فتامل ولا تغفل قال وقد
المتاخرون آه اعلم ان المتاخرين ذهبوا الى ان موضوع المنطق انما هي المعلومات التصورية والتصديقية لا المعقولات
الثانية واستدلوا عليه بوجهين الاول ان المنطق كما يبحث عن المعقولات الثانية يبحث ايضا عن احوال المعقولات
الاولى فانه يبحث عن ان الكلي الطبعي موجود في الخارج وان الماهية النوعية متعينة متحصلة وان الجنس ماهية مبهمة
وان الفصل علة للجنس وهذه احوال الطبائع وهذه الاشياء التي هي معقولات اولى لا المفهومات التي هي من
المعقولات الثانية واجيب عنه بانا لا نسلم انها من مسائل المنطق لان بحث المنطقي مقصور على ما يوصل الى المجهولات
او على ما ينفع في ذلك الايصال وظاهر انه لا دخل لها في الايصال اصلا فانما يبحث عنها على سبيل المبدئية
والثاني ان المنطقي قد يبحث عن نفس المعقولات الثانية ايضا كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونظائرها
فلا تكون هي موضوعه واجاب عنه بعض المدققين بان المعقولات الثانية اعتبارين الاول كونها معقولات
ثانية والثاني كونها عارضة لمعقولات ثانية اخرى فبالاعتبار الاول لا يبحث عنها في المنطق وبالاعتبار الثاني

عوارض ذاتية للموضوع الذي هو المعقول الثاني فيجوز ان يبحث عنها وتقع محمولات للمسائل وما قال بعض الشراح
انه تشكل في الكلي والجزئي وان قيل الكلية والجزئية تحملان على العام والخاص والعموم والخصوص من المعقولات
الثانية يقال العام والخاص ايضا يجعل محمولا في المنطق فيلزم التخلف وبالجملة ارجاع المحمولات كلها الى المعقول
الثاني العارض للمعقول الثاني الآخر لا يتصور في بعضها وفي البعض يرجع الى التكلف المستغنى عنه فغريب بما
افيد ان الاستدلال على نفي كون المعقولات الثانية موضوع المنطق بان المعقولات الثانية قد تقع محمولات
في المسائل المنطقية انما يتم لو ثبت انها تقع محمولات على المعقولات الاولى في المسائل المنطقية وهذا غير معهود
في المنطق او لم يعهد بعد مسئلة منطقية يكون موضوعها المعقول الاول ومحمولها المعقول الثاني فالمعقولات
الثانية انما يبحث عنها في المنطق من حيث انها احوال لمعقول ثان آخر فاذا قيل في المسائل المنطقية الكلي
اما ذاتي او عرضي او ان المعرف اما حد او رسم فليس المسئلة بالحقيقة ان الحيوان ذاتي والماشي عرضي و
ان الحيوان الناطق حد والحيوان الضاحك رسم حتى يتوهم ان المعقولات الثانية يبحث عنها في المنطق
من حيث انها احوال المعقولات الاولى ويظن ان ارجاع المحمولات في المنطق الى المعقولات الثانية
العارضة للمعقولات الثانية الاخر يرجع الى التكلف واما البحث عن الكلية والجزئية فانما هو لكونهما من
عوارض المفهوم وهو ايضا من المعقولات الثانية والمفهوم ليس مسئلة من مسائل المنطق فافهم قوله ثم
المعلوم التصوري آه ابطال لرأي المتأخرين محصله ان المعلوم التصوري والتصديقي الذين جعلوهما موضوعين
للمنطق ان ارادوا به ان مفهومهما موضوع للمنطق فباطل اذ هذا المفهوم غير موصل اصلا وان ارادوا ان مصداقهما
مطلقا موضوع له فهو ايضا باطل اذ لا يبحث في المنطق عن المعقولات مطلقا وان ارادوا ان المعلوم التصوري
والتصديقي من حيث انهما معروضان للمعقولات الثانية موضوع فيكون البحث حقيقة عن المعقولات الثانية
والحق ان مراد المتأخرين بكون المعلوم التصوري والتصديقي من حيث انهما معروضان للمعقولات الثانية
موضوعا فيكون البحث حقيقة عن المعقولات الثانية والحق ان مراد المتأخرين بكون المعلوم التصوري والمعلوم
التصديقي موضوع المنطق ان مصداقهما من حيث عروضهما للمعقول الثاني موضوع له والقرينة على هذه الارادة
قولهم موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية لكن لا مطلقا بل من حيث انهما يوصلان الى مجهول
تصوري او تصديقي وعلى هذا لا يقع الخلاف بين الفريقين اذ ليس مراد القدماء بقولهم موضوع المنطق المعقولات
الثانية ان مفاهيم المعقولات الثانية بدون عروضها للمعلومات موضوع اذ مفهوم ما يكون طرف عروضه

الذهن ليس موصلا ولا معروضا للعوارض المبحوثة عنها في المنطق بل مرادهم ان الموضوع هي المعقولات
الثانية العارضة للمعلومات من حيث ينطبق عليها ويتعدى احكامها اليها فموضوع كل مسئلة معقول ثان من
حيث ينطبق على معلومات هي معروضاته ومحمولها معقول ثان آخر ثابت لمعروضات ذلك المعقول الثاني
من حيث هي معروضاته سواء كانت تلك المعلومات المعروضة له معقولات اولى او معقولات ثانية وبهذا
يندفع ما قال شارح المطالع معترضا على المتاخرين انهم ان عنوا بالمعلومات التصورية ما صدقا عليه من الافراد
يلزم ان يكون جميع المعرفات داخلة في سائر العلوم بل جميع المعلومات التي من شانها الايصال موضوع المنطق
وليس كذلك ضرورة ان المنطق لا يبحث عنها اصلا وان عنوا بها مفهومها يلزم ان لا يكون المنطق باحثا عن
الاعراض الذاتية لها لان محمولات مسائله لا تلحقها من حيث هما هما بل لامر اخص فان الانقسام الى الجنس و
الفصل لا يعرض المعلوم التصوري الا من حيث انه ذاتي والذاتي اخص من المعلوم التصوري والايصال الى
الحقيقة المعرفة لا يلحقه الا لانه حد وكذا الانعكاس الى السالبة الضرورية لا يعرض المعلوم التصديقي الا لانه سالبة
ضرورية وانتاج المطالب الاربعة لا يلحقه الا من حيث انه مرتب على هيئة الشكل الاول الى غير ذلك وتعقب عليه
معاصره المحقق الدواني بان لزوم ما الزمهم وانما يلزم ذلك لو لزم ان يكون محمولات مسائل العلم اعراضا ذاتية
لموضوع العلم مطلقا وليس كذلك فانها اعراض ذاتية للموضوع من حيث انه موضوع في العلم فهي اما اعراض ذاتية
لموضوع العلم مطلقا او لموضوعات المسائل كيف ولو لم يكن كذلك لكان اكثر العلوم باحثا عن الاعراض الغريبة لان كثيرا من محمولات مسائلها تلحق الحقيقة
لموضوعاتها بواسطة الامر الاخص هذا الكلام وان كان مفيدا ولا يلزم كون محمولات مسائل العلم اعراضا ذاتية لموضوع العلم مطلقا لكن لعين جواز
كونها اخص من موضوع العلم على اطلاقه الا يجاز البحث في العلم الا على محمولات العلم الذي من غير اشتراط ذلك بشرط فما قال ان المتاخرين لم يريدوا
ان موضوع المنطق مفهوم المعلوم التصوري والتصديقي بل ذهبوا الى ان موضوعه المعلومات التصورية والتصديقية فيكون موضوعه عندهم امورا متكثرة
هي اقسام المعلوم التصوري والتصديقي وغاية ما لزم من ذلك بعد الاغماض عن عدم الضير ان يكون محمول كل قسم منها عارضا له بواسطة الامر الاخص
لا انه يلحق مفهوم المعلوم التصوري والتصديقي كذلك ان يختبر بل ان موضوع المعقولات الثانية كما ان موضوعه عندهم امور متكثرة
هي اقسام المعقول الثاني ويكون محمول كل قسم منها عارضا لموضوعه لا بواسطة الامر الاخص لا انه عارض لمفهوم
المعقول الثاني وبطلان اللازم مم يبتني عليها شيء وهو ان مفهوم المعلوم التصوري والتصديقي من العوارض التي
لا يحاذي بها امر في الخارج فيكون من المعقولات الثانية وان لم يكن في المرتبة الثانية من التعقل فلو كان
موضوعا للمنطق كان موضوعه معقولات ثانية ايضا وانا اظن ان المتاخرين لما فهموا من المعقول الثاني العوارض

العقلية التي تكون في المرتبة الثانية من التعقل فتتبعوا موضوعات مسائل المنطق فوجدوا كثيرا منها في المرتبة الاولى من التعقل فحكموا بان موضوع المنطق اعم من المعقولات الثانية واذا اريد بالمعقول الثاني هذا المعنى كان ما ذكروه صوابا اذ من البين ان كثيرا من مسائله يقع في المرتبة الثانية من التعقل لا محالة فلما ارادوا بالمعقول الثاني العوارض العقلية التي تنتزع عنها التعقل كان جميع موضوعات مسائل المنطق من هذا القبيل فحكموا بان موضوعه المعقولات الثانية

هذا كلامه وظني ان هذا الكلام قريب من التحقيق فتامل قوله ومن ظن ان موضوعه الالفاظ آه منشأ ظنهم على ما قيل انهم لما راوا ان المنطقي يقال فيه ان الحيوان الناطق مثلا قول شارح والجزء الاول منه جنس والجزء الثاني فصل وان مثل قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم قياس والقضية الاولى صغرى والاخرى كبرى وهي مركبة من الموضوع والمحمول ظنوا ان هذه الاسماء كلها بازاء تلك الالفاظ فذهبوا الى انها موضوعه ووجه كونه ضلالا بعيدا ان نظر المنطقي ليس الا في المعاني المعقولة فانها هي الموصلة الى المجهولات ولو امكن ملاحظة المعاني وحدها لكان ذلك كافيا فيما هو المقصود له واما رعاية جانب اللفظ فلاجل الضرورة الداعية الى استعمال الالفاظ في المحاورة اذ يتعذر ترتيب المعاني الصرفة بدون تخييل الالفاظ كما سينكشف انشاء الله تعالى قال الشيخ في فصل الموضوع من منطق الشفاء لا خير في قول من يقول ان المنطق موضوعه النظر في الالفاظ من حيث تدل على المعاني بل يجب ان يتصور الامر على النحو الذي ذكرناه وانما تبلد من هذا من تبلد وشوش من شوش بسبب انهم لم يحصلوا في الحقيقة موضوع المنطق قوله اصول المطالب اربع آه اعلم انه قد يثلث قسمة الامهات فيقال اصول المطالب ثلثة مطلب واحد للتصور ومطلبان للتصديق فمطلب التصور مطلب ما و ينقسم الى ما يتقدم على التصديق بالوجود وهو ما يطلب به شرح مفهوم الاسم كما يقال ما العنقاء فان الغرض بهذا المطلب شرح مدلول هذا اللفظ والى ما يتاخر عنه وهو ما يطلب به ماهية المسمى وحقيقته كما يقال ما الحركة اذ الغرض به طلب ماهية الحركة في نفس الامر واما مطلبا التصديق فالاول مطلب هل وهو منقسم الى بسيط ومركب فالبسيط هو ما يطلب به وجود الشيء او لا وجوده ويتخلل بين مطلبي ما في الترتيب والمركب ما يطلب به وجود شيء لغيره او سلبه عنه والثاني مطلب لم وهو قسمان احدهما ما يطلب به علة التصديق فقط وثانيهما ان يطلب به علة التصديق والوجود معا واما الفروع وهي مطلب اي المطلوب به تميز الشيء عن غيره تميزا ذاتيا او عرضيا وكم الشيء ويسأل به عن مقدار الشيء وكيف الشيء ويسأل به عن احواله واين الشيء ويسأل به عن مكانه ومتى الشيء ويسأل به عن زمانه ومن هو ويسأل به عن مميز الشيء بعوارضه فجميعها من فروع الهل المركب ومندرج فيه فان الهل المركب يقع مقامها جميعا وقد يربع قسمة الامهات فيقال المطالب اما تصورية او تصديقية فالمطلب المتوجه نحو التصور

اما مطلب ما او مطلب ای والمطلب المتوجہ الی التصدیق اما مطلب ہل او مطلب لم فالمطالب اربعۃ الاول مطلب ما
وہو اما لطلب مفہوم الاسم او مالم تفہیم الاسم لایمکن لان یحکم علیہ او یطلب بہ حقیقۃ الذات ان عرف وجودہا اذ قبل
الوجود لا یقال ان ہناک حقیقۃ بل یسمی مفہوما و بالجملۃ الشئ قبل الوجود یسمی مفہوما و عند الوجود یسمی ذلک الشئ حدا او
رسما والثانی مطلب ای و یطلب بہ تمیز الشئ عن مشارک فی الجنس او فی الوجود و یطلب التمیز عن امر ذاتی
او عرضی الثالث مطلب ہل و یطلب بہ التصدیق باحد طرفی النقیض وہو اما بسیط او مرکب فالبسیط ما یطلب
وجود الشئ اولا وجودہ والمرکب ہو الذی یطلب بہ کون وجود الشئ للشئ اہو علی حال کذا او صفۃ کذا والرابع
مطلب لم و یطلب بہ علۃ الشئ سواء کان بحسب الامر نفسہ او بحسب القول فہذہ المطالب ہی الامہات و مطلب
کیف و کم و این و متی فیستغنی عنہا بطلب ہل المرکب و سیجئ تفصیلہ انشاء اللہ تعالیٰ واعلم انہ قال الشیخ فی الفصل
الخامس من المقالۃ الاولی من برہان الشفاء اما المطالب بحسب ما یحتاج الیہ ہہنا فانہا بالقسمۃ الاولی ثلثۃ
اقسام و بالقسمۃ الثانیۃ ستۃ اما بالقسمۃ الاولی فمطلب ما و مطلب ہل و مطلب لم و مطلب ما علی قسمین احدہما
الذی یطلب بہ معنی الاسم کقولنا ما الخلاء و ما العنقاء والثانی الذی یطلب بہ حقیقۃ الذات کقولنا ما الحرکۃ و ما
المکان و مطلب ہل علی قسمین احدہما البسیط وہو مطلب ہل الشئ موجود علی الاطلاق او لیس موجودا علی الاطلاق
والآخر مرکب وہو مطلب ہل الشئ موجود کذا فیکون الموجود رابطۃ لا محمولا مثل قولک ہل الانسان موجود حیوان
او لیس موجودا حیوانا و مطلب لم علی قسمین فانہ ما بحسب القول وہو الذی یطلب بحد الاوسط وہو علۃ الاعتقاد و
القول والتصدیق فی قیاس ینتج مطلوبا و اما بحسب الامر نفسہ وہو یطلب علۃ وجود الشئ فی نفسہ علی ما ہو علیہ من
وجودہ مطلقا او وجودہ بحال و اما مطلب الای والکیف والکم والاین ومتی وغیر ذلک فہی راجعۃ بوجہ ما الی الہل
المرکب فان اراد احد ان یکثر المطالب بتہا ہذہ فلیفعل الا ان العلیۃ الذاتیۃ ہی تلک و مع ذلک فان مطلب
ای البط من ہذہ البواقی واشد دلالۃ علی المطلوب وانما یطلب تمیز الشئ بما یخصہ و تلک اوسع مذہبا و اعرض
مجالا و ان احب احد ان یجعل مطلب ای مشتملا بوجہ علی مطالب کیف وکم واین وغیر ذلک فلیفعل فیح یکون
مطلب ہل و لم یطلبان ـ التصدیق و مطلب ما و ای یطلبان ـ التصور فمطلب ما الذی بحسب الاسم متقدم
علی کل مطلب و اما مطلب ما الذی بحسب تحقق الامر فی نفسہ فمتاخر عن مطلب ہل البسیطۃ و قال فی صدر المقالۃ
الرابعۃ من الفن الخامس من برہان الشفاء المطالب و ان کان للمتکثر ان یکثرہا بالای والکم والکیف وغیر
ذلک فانہا بحسب ما یبحث عنہ فی ہذا الموضع اثنان داخلان فی الہل احدہما ہل یوجد الشئ علی الاطلاق و

وثانيهما هل يوجد الشئ شيئا مثل انه هل يوجد الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى وكل واحد من مطلبي الهل تتبعه مطلب اللم وتفصيل ذلك مطلب ما واما مطلب الاى فمن التوابع لمطلب ما ومطلب اللم اما ان يطلب علة الحكم لوجود موضوع او عدمه على الاطلاق او علة الحكم بوجوده او لا وجوده بحال وكل ذلك اما ان يتعدى فيه طلب علة الحكم الى طلب علة الوجود او لا يتعدى ثم قال بعد كلام مشبع كما هو دابه في الشفاء فقد بان من هذا ان المطالب بالقوة ترجع الى هل الشئ والى ما الشئ وان مطلب اللم تحت ما عن مطلب ما الشئ بوجه لانه بمعنى ما الاوسط انتهى وقد صرح المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان المطالب كما كثرها المتكثرون فللمتقللين ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصديق ويطوى الباقية فيها فيمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى تكون الامهات مطلبي ما وهل فقط ظهر ان الاختلاف في حصر امهات المطالب في ثلثة او اربعة او اثنين يرجع الى التسمية والامر فيه سهل فما قال بعض نظار كلام المصنف وتبعه بعض المحشين من نظار الشرح ان ما في المتن ينافي ما في بحاشيته المتقدمة من ان القوم حصروا امهات المطالب في ثلثة والظاهر ما في المتن لانه لا يمكن ارجاع اى الى ما بان يقال اى شئ ما يميزه لانه ان ارجع الى ما الشارحة يكون المقصود شرح مدلول المميز وان ارجع الى ما الحقيقية يكون المقصود تحصيله حقيقته بعد العلم بوجوده ولا يخفى ان مقصود السائل لا يكون واحدا منهما فهو مطلب براسه ناش عن الغفلة عن تصريحات رؤساء الفن فتامل وهو ما حقيقي آه اعلم انه قد اختلف في ان اى شئ يكون جوابا لما الشارحة والحقيقية اما الشارحة فيجئ بيانه ان شاء الله تعالى واما ما الحقيقية فذهب السيد المحقق قده الى انه لا يقع في جوابها الا الحد التام واعترض على ذلك معاصر المحقق الدواني حيث قال لا نسلم وقوع العرضي في جواب ما هو اذ لو صح ذلك لما صح تعريف الجنس والنوع بالكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو وبالكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو لانتقاضهما بالعرضيات نحو كيف والمقول في جواب ما هو على الشئ منحصر في حده وجنسه ونوعه اذ قولنا في الجواب اما بحسب الخصوصية فقط او بحسب الشركة فقط او بحسبهما معا فالاول الاول والثاني الثاني والثالث الثالث وقال المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح التجريد بان القوم حصروا امهات المطالب في مطلب ما ومطلب هل ومطلب لم ثم قسموا مطلب ما الى ما هو لطلب شرح الاسم والى ما هو لطلب الماهية الحقيقية ومطلب هل الى البسيطة والمركبة وحكموا بان مطلب ما الاسمية متقدم على جميع المطالب معللين بانا ما لم نعرف شرح قول القائل هل عنقاء مغرب موجود لم يمكننا ان نحكم عليه بالنفي والاثبات فيجب ان يكون هذا الجواب لشارح للاسم قبل مطلب هل وما لم نعرف ان الشئ موجود ثابت لم يمكننا ان نحقق ذاته او

لا يكون للمعدوم ذات حقيقي فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم بل التعريف اللفظي ايضا لم يصح منهم هذا الحكم لجواز
ان يعلم برسمه مثلاً ثم يطلب لمهية البسيطة الى آخر المطالب ممن صرح به الشيخ عمر ابن الخيام وغيره حيث قال في رسالة
في حكمة الكون والتكليف مطلب ما هو سوال عن حقيقة الشيء وماهية فيكون الجواب اما تحديدا او ترسيما واما شرحا
للاسم وتنبيها له ولا يكون هذا المطلب حاصرا لجواب المجيب بين طرفي السلب والايجاب بل يكون الجواب الى المجيب
بما يشاء وبما يراه حدا لذلك الشيء او معرفا له وقال الشيخ في عيون الحكمة المطلوب بما تعرف شرح الاسم فان كان
الشيء موجودا فيطلب بما الحقيقية حده او رسمه والحد من اجناس وفصول والرسم من اجناس وخواص هذه عبارته فاحد
الامران يكون وقوعه في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار فظهر ان الرسم يقع في جواب ما هو في الجملة وتعقيب
عليه معاصره بان لزوم وقوع الذاتي في جواب ما هو وعدم صحة وقوع العرضي فيه امر جلي يحكم به الفطرة ولا يجوز خلافه
بل يمجه وينبو عنه مثلا اذا قيل وسئل ما هذا مشيرا الى فرس واجيب بانه حسن الجري نسب المسئول عنه الى
ما يكره الا ترى ان فرعون اعني افلاطون القبطي اذ قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين واجاب بانه ربكم
ورب آبائكم الاولين اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون ورده المحقق الدواني
بانه لا يشك ذو فطرة سليمة في انه اذا سئل ما الفرس واجيب بانه دابة يصلح للكر والفر يستحسنه العقلاء ولا ينكرونه
بل ينسبون المخالف الى ما يقتضيه واما الاستدلال بطعن فرعون اللعين على موسى عليه السلام فامر عجيب فان
موسى عليه السلام ذكر العوارض في جواب ما هو وذلك دليل على جوازه في صورة الاضطرار ولا شك ان كلام موسى
عليه السلام احرى ان يستدل به من كلام فرعون مع ان موسى عليه السلام اجاب عنه بقوله رب السموات والارض
وما بينهما ان كنتم تعقلون فاعاد عوارض اخرى تنبيها على ان المقام مقام الاضطرار ولا سبيل الى غير العوارض
ونسب اللعين واتباعه الى عدم التعقل الذي هو الجنون بطريق التعريض الذي هو ابلغ واوقع من التصريح
كانه قال انتم من المجانين اذ لا تعلمون ان الله تعالى غير مقدور التحديد فالاضطرار الجئ الى ذكر العوارض
وهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى به واردا ولم يلتفت الى جوابه المذكور في نفس القرآن ثم جعله
حجة على غيره مع ورود منع الظاهر اذ لا اقل من ان يكون مراد موسى ما ذكرنا على انه يحتمل ان اللعين كان يعرف
صحة جواب موسى وانما ذكر ذلك تلبيسا على الشياطين الذين حضروا من حوله والقوا السمع الى قوله كما انه مع علمه بانه
عبد ذليل وان الله تعالى هو الرب الجليل وان موسى عليه السلام نبي الله حقا كان يدعي ما يدعي مكابرة وعنادا وقيل ايضا انه شاور هامان في متابعة
موسى عليه السلام فنهاه عنه الكامل بقوله بينما انت رب تعبد اذ انت عبد تعبد فثبت على ما كان فيه من العناد والاصرار والتعنت والاستكبار وصار عبرة لاولي الابصار

ورأس اصحاب الضلال والاضلال وقدوة لكل حاسد للحق جاحد ومع قطع النظر عن ذلك من يكون جبلة بالحماقة وسخافة عقله بحيث يقول یاہامان ابن لی صرحا لعلی اطلع علی الہ موسٰی کیف یتمسک بکلامہ ویعتقد به حتی یعبر عنه بافلاطون القبطی الیوقع فی الاوہام انه احد الحکماء المبرزین وہذا الکلام فی غایة المتانة وذہب الشارح الی جواز وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیة بالتوسع والاضطرار فیقع الحد الرسمی فی الجواب غایة الامران نوع الحد اشرف الجوابین لان الرسم ضرورة ان العلم بالحد اتم واکمل من العلم بالرسم وہذا ہو مختار الفاضل میرزاجان حیث قال فی حواشی الحاشیة القدیمة ان التعریف الرسمی تعریف اصطلاحی اذ من المعلوم انه لیس وظیفة اللغة ولابد له من آلة یطلب بہا ولیس بین کلمات الاستفہام مایصلح له سوی کلمة ما فینبغی ان یجوز وقوع الرسم فی جواب ماہو اصطلاحا وینبغی ان یکون ذلک شائعا متعارفا لا علی سبیل التسامح والاضطرار والحاصل انه لاریب فی صحة وقوع الرسم فی جواب ما شارحة کانت او حقیقیة فان التصور بالرسم ایضا مطلوب لابد له من طالب ولا یصلح لطلبه لاما فان قیل قد صرح واضع فن ایساغوجی بان العرضی لایقع فی جواب ماہو یقال عقد الاصطلاح فی فن خاص لایستلزم ان لایقع الرسم فی جواب ما وان لایکون الرسم مطلوبا فافہم فتق له حیث قال آه قال فی الحاشیة ای فی حاشیته علی شرح المطالع انتہت اعلم ان العبارة التی نقلہا الشارح من حاشیته علی شرح المطالع لاتوجد فی تلک الحاشیة اصلا والظاہر انه افتراء من الشارح علیه بل المذکور فی حاشیته علی شرح المطالع فی جواب معاصره حیث قال ان ما لایسأل عن العوارض مطلقا ولو اجیب عن السوال بہا بالعوارض یمجه الفطرة ولا یقبله کما اذا قیل ما الانسان ویجاب بقابل صنعة الکتابة ان ما دعاه ممنوع بل ہو خلاف مصرحات القوم ومقتضی عباراتہم وقد نقلنا نصوصہم وفصلنا الکلام فیه فی حواشی شرح التجرید الجدید وتجریدات الغواشی وقوله ولو اجیب عن السوال بہا بالعوارض یمجه الفطرة ولا یقبله مما یمجه الفطرة ولا یقبله لفظا ومعنی وقد صرح القوم بوقوع الرسم فی جواب ما وقیدہا بعضہم کالعلامة الطوسی فی شرح الاشارات بان وقوعه علی سبیل التوسع والاضطرار ولم یریدوا بالتوسع ان یذکر لفظ الرسم ویراد به الکنه مجازا کما یتوہمه القاصرون اذ ح یکون الواقع فی الجواب ہو الکنه لا الرسم علی ان دلالة الالتزام مہجورة فی التعاریف ولایمشی ذلک فی صورة الاضطرار لعدم العلم بالکنه فلا یمکن استعمال الرسم فیه بل ارادوا ان نفس وقوعه فی الجواب توسع کما لایخفی علی من له فطرة سلیمة ہذا کلامه ولایخفی ان ہذا بعینه ما قال فی حواشی شرح التجرید فظہر ان مانسبه الشارح الی المحقق الدوانی فریة بلامریة فتق له لتحصیل کنه الموجودات الاعیانیة آه اعلم ان الموجودات الاعیانیة لما کانت لہا مفہومات وحقائق یجوز ان یکون لہا

حدود ورسوم اسمية وحقيقية واما المعدومات فلما لم يكن لها الا المفهومات فانما يكون لها حدود ورسوم اسمية فقط
لان الحد بحسب الحقيقة والذات لا يكون الا بعد ان يعرف ان الذات موجودة والمراد بكونها موجودات اعيانية
اعم من ان تكون موجودة بانفسها او بمناشيها اذ الاهم فى الحكمة معرفة الحقائق النفس الامرية وهى شاملة
للموجود فى الخارج بنفسه وبمنشائه وبالجملة الحقائق النفس الامرية سواء كانت موجودة بانفسها او بمناشيها لها
حقائق وعنوانات فتعريفها قبل العلم بوجودها بحسب الاسم وبعده بحسب الحقيقة وتعريف العنوانات التى لا حقيقة
لها بحسب الاسم فقط قوله وانت تعلم آه قد عرفت ان المحقق الدوانى يجوز وقوع الرسم فى جواب ما الحقيقية
حيث قال فى حواشى الجديدة على شرح المطالع فى اثناء مناظرة مع معاصره حيث زعم معاصره ان ما الحقيقية
ماهية الشئ انه لو كان ما الحقيقية ماهية الشئ لم يحتج الى تقديم السوال عن الوجود بل يكفى فيه مجرد تصوره فان كلما
هو متصور فله ماهية بل كل متصور له وجود ضرورة ان الامور الذهنية كالزوجية والفردية وغيرهما من المعقولات
الثانية وسائر الاعتبارات الواقعية لها ماهيات قطعا وايضا يفضى الى ان لا يكون الرسم من مطلب ما هو
وهو غير مسلم وليت شعرى اذا لم يدخل فى هذا المطلب وهو من المطالب ففى اى مطلب يدخل هذه عبارته ثم
قال فى تلك الحاشية ردا على معاصره حيث قال مطلب ما الاسمية مفهوم الاسم ومطلب ما الحقيقة ماهية المسئول
عنه واعترض عليه بانه يجوز ان يكون ماهية المسئول عنه غير مفهوم اسمه وح لا يمكن انقلاب احدهما الى الآخر والقوم
صرحوا بان مطلب ما الاسمية ينقلب بعد العلم بوجوده الى مطلب ما الحقيقية فما وجه كلامهم واجاب بان القوم لم
يدعوا الانقلاب المذكور فى جميع الصور بل فى صورة يكون مفهوم الاسم المسئول عنه نفس ماهية وفى تلك الصور
~~يلزم الانقلاب المذكور فى جميع الصور بل فى صورة يكون مفهوم الاسم المسئول عنه نفس ماهية وفى تلك الصورة~~
~~يلزم الانقلاب المذكور~~ كما لا يخفى ان ما ذكره من ان القوم خصصوا الانقلاب ببعض الصور لا بد فيه من تصحيح
النقل فان ما عثرنا عليه هو ان مطلب ما الاسمية بعد العلم بالوجود ينقلب الى مطلب ما الحقيقية ان رسما فرسم و
ان حدا فحد ولذلك لم يثبت صاحب المطارحات مطلب ما الحقيقة قائلا بانه بعينه مطلب الاسمية اذا انضم اليه
العلم بالوجود فليس مطلبا على حياله هذا كلامه فى حواشى شرح المطالع وقال فى حواشيه الجديدة على شرح
التجريد وليت شعرى اذا لم يكن الرسم داخلا فى مطلب ما ففى اى مطلب يدخل اذ لا مجال لدخوله فى مطلب
اى لانه سوال عن مميز كما صرحوا به ولا فى غيره من المطالب انتهى وبالجملة المحقق الدوانى قائل بجواز
وقوع الرسم فى جواب ما الحقيقية غاية الامر ان كلامه فى بعض المواضع من حواشى شرح المطالع وحواشى

شرح التجريد يدل على جواز وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية على سبيل التوسع والاضطرار كما عرفت ولعلك تتفطن
من تضاعيف البيان ان الايراد الذي اورده الشارح ليس بوارد عليه اصلا كما لا يخفى قوله للتكميل
آه قال في الحاشية فانا اذا تصورنا الشئ اولا بالوجه الاعم ثم علمنا وجوده فاردنا تصوره بوجه اخص ولو بالحقيقة
فهذا التصور ليس تصوره بالكنه ولا يكون حاصلا من مطلب ما الشارحة والهل البسيط فهو من مطلب الحقيقية فتامل
انتهت لا وجه لتقييد الوجه بالاعم كما لا يخفى قوله وهو تصور الشئ باعتبار نفس مفهومه آه قيل المراد بالشئ الاسم
والمعنى تصور مفهوم الاسم وذلك يكون على وجهين احدهما اجمالا بان يعلم انه لاى معنى وضع وهو بحث التصديق
وهذا بالمباحث اللغوية انسب وثانيهما تفصيلا بان يعلم تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا وهذا بالمباحث الحكمية
انسب وهو على ا ربعة اقسام لانه ان كان بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل عليه الاسم بالمطابقة
والتضمن كان حدا تاما بحسب الاسم وان كان ببعضه كان حدا ناقصا بحسب الاسم وان كان بما اشتمل
على خارج عن المفهوم ودل عليه بالالتزام كان رسما بحسب الاسم اما تاما او ناقصا كذا قال المحقق الطوسي
في شرح الاشارات قوله وهو متقدم على التصديق آه يعني ان مطلب ما الشارحة متقدم على مطلب هل
البسيطة فان من لا يعرف مفهوم اللفظ لا يمكن منه طلب التصديق بوجوده قال الشيخ في الشفاء واما ان
طلب احد هل حركة او زمان او خلاء او آله موجود فيجب ان يكون فهم اولا ما يدل عليه هذه الاسامي وهذا صريح
في انه لا بد من معرفة مفهوم الاسم اجمالا قبل طلب التصديق بالوجود ومن لا يعرف انه موجود لا يمكن منه طلب
حقيقته وهويته او لا هوية للمعدوم فمطلب هل البسيط متقدم على مطلب ما الحقيقية واعلم ان النسبة بين مطلب
الشارحة ومطلب هل البسيط والمائية الحقيقية قد تعتبر بحسب الذات وقد تعتبر بحسب الطلب اما النسبة بينهما
بحسب الذات فهي ان مطلب الشارحة سواء كان اجمالا او تفصيلا متقدم لا يمكن تاخره اصلا واما النسبة
بحسب الطلب فهي ان مطلب الشارحة وهو تصور مفهوم الاسم اجمالا متقدم قطعا على هل البسيطة الطالبة
للوجود وذلك لان الشئ ما لم يتصور بوجه من الوجوه لا يمكن التصديق بوجوده اصلا واما تصور مفهوم الاسم
تفصيلا فهو متقدم عليها رعاية لما هو الاولى وما التي لطلب الحقيقة مؤخرة عن الهل البسيط قطعا ومتقدمة على
هل المركبة الطالبة للاحوال المتفرعة على الوجود وهكذا قال السيد المحقق قده في حواشي شرح التلخيص واورد
عليه بان احد مطلبي ما الشارحة متقدم على مطلب هل البسيطة وما الحقيقة لا على التعيين اما تقدم احدهما فلانه
ما لم يتصور مفهوم الاسم بوجه من الوجوه لا يمكن العلم بوجوده واما ان المقدم غير معين فلان احدهما لا على

على التعين كاف في العلم بالوجود فالقول بان ما التي تشرح مفهوم الاسم اجمالا متقدمة على بل البسيطة الطالبة لوجوده واما ما التي تشرح تفصيلا متقدمة عليهما رعاية للاولى مشكل لانه ان اعتبر التقدم باعتبار نفس المطالب فكلا مطلبي ما الشارحة متقدمان قطعا وان اعتبر التقدم بحسب الطلب فاحدهما متقدم لا على التعيين ولا يخفى انه على تقدير اعتبار التقدم بحسب الطلب احد مطلبي ما الشارحة على التعيين اعني التصور الاجمالي متقدم قطعا وان هذا التصور مقصور على ما الشارحة فلا وجه للتردد اصلا قوله او التفات آه هذا ماخوذ مما قال بعض المدققين في حواشي الرسالة القطبية ان التصور بحسب الاسم اما تصور يحصل ابتداء او التفات يحصل ثانيا والاول يحصل من التعريف الاسمي والثاني من التعريف اللفظي وهذا يدل على ان التعريف اللفظي داخل في التعريف الاسمي ولما ورد عليه ان التعريف الاسمي ليس تعريفا لفظيا اجاب عنه بان المراد بالتعريف اللفظي معناه اللغوي اي التعريف الذي يتعلق باللفظ لا معناه الاصطلاحي فان قيل شمول التعريف اللفظي بحسب المعنى اللغوي للتعريف الاسمي واللفظي الاصطلاحي ليس بظاهر اذ ليس المقصود منهما معرفة حال اللفظ يقال معرفة حال اللفظ وان لم تكن فيهما مقصودة بالذات لكنها مقصودة بالعرض وهذا القدر كاف في صدق التعريف اللفظي بالمعنى اللغوي عليهما وقال ذلك البعض في حواشي شرح المواقف ان البديهي يحتمل التعريف اللفظي ولا يحتمل التعريف الاسمي لان التعريف الاسمي يفيد التصور ابتداء والبديهي غير محتاج الى شئ يفيد تصوره الا ان يقال التعريف اللفظي مشترك بين ما يحصل به التصور ثانيا وبين ما يشمل الاسمي فاللفظي ليس بمباين للاسمي فالبديهي يحتمل اللفظي الاسمي ولا يحتمل الاسمي الذي يحصل به تصور ما لم يعلم وجوده في نفس الامر ابتداء لان البديهي لا يحتاج الى التعريف نعم قد يحتاج الى الاحضار ثانيا بعد الذهول فح لا يحتاج الى القول بان المراد بالتعريف اللفظي معناه اللغوي كما لا يخفى قوله اي الحاصل به المراد بالالتفات هو الحاضر عند المدرك مرة ثانية فلا اشكال في اطلاق التصور على الالتفات بهذا المعنى ولا باس في ان يراد به التوجه ثانيا فيكون اطلاق التصور عليه مجازا انتهت قوله الحاضر بانه آه هذا محصل مذهب صاحب الافق المبين على ما نقل عنه الشارح ان ما سواء كانت حقيقية او شارحة لا يصلح سببا لا وجوبا الا بجبريات الحقيقية فلا يقع في جوابها مطلقا الا الحد. وولكن الحدود اعم من ان تكون حقيقية او توسيعية وليعلم ان كلام صاحب الافق المبين في هذا الباب مضطرب فانه قال في موضع من التقديسات ابعد ما قرر ان مطلب ما الشارحة في الحقيقة القيومية بعينها مطلب الحقيقية فالمطلبان بالقياس الى ذلك الجناب واحد المسؤل ليضطره الفطرة الى ان يجيب باللوازم والعرضيات

على سبيل توسع ما كما وقع لكليم الله على نبينا وعليه الصلوة والتسليمات تنبيها على تقدس مجد المسئول عنه عن تسويغ
السؤال المتعالية عن تصور الكنه والتحديد اذ عزه اعظم من ان يسعه مدرك ما ووحدانيته اقدس من ان يلتقط
من ذاته معنى ما اصلا فليس يمكن ان يشرح عن اسمه او يعبر عن حقيقته الا بلوازمه وعوارضه المعقولة هذا كلامه
وهذا صريح في انه يجوز وقوع العرضي في جواب ما مطلقًا على سبيل التوسع والاضطرار كما ذهب اليه المحقق
الدواني تبعا للمحقق الطوسي وقال في موضع آخر منها الفصول والاجناس البسيطة تلحظ لها لوازم وعنوانات
توصل للذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود فلذلك تعد حدودًا
على سبيل التوسع وذلك في مطلبي ما الاسمية والحقيقية كليهما والسؤال مطلقًا عن الماهية ولكن تارةً بحسب استعمال
الاسم وتارة بحسب التقرر والوجود والاتباع والمقلدون اذ لا قسط لهم من التفتيش الا الذهول عن كنه الامر يغلطون
فيزعمون انه ربما يجاب بالخواص العرضيات اللاحقة المستعملة في اثار الجوهريات ثم ربما يخصصون الحكم بمطلب ما
الشارحة للاسم وليسوا يشعرون انه انما المعلوم بالحقيقة في العلم الارتسامي الصورة التي في الذهن ثم الامر
العيني معلوم ثان بالعرض لا بالحقيقة وان افتراق العلم بالشيء بالوجه عن العلم بوجه الشيء ليس الا بضرب
من الاعتبار والمعلوم بالحقيقة في الصورتين ليس الا كنه الوجه ولا علم بالذات الا العلم بالكنه الا انه ربما كان
كنه شيء ما وجها لشيء آخر فاذا اعتبر الانطباق عليه قيل ان معلومية ما بالذات معلومية ذاك بالعرض وليس
يصح ان ماهيته او هليته مائية او هلية له ثم ان مطلب ما الشارحة ينقلب بعينه مطلب ما الحقيقية بعد العلم بالتقرر فكيف
يصح اختلاف الجواب فيهما بالحدية والرسمية هذا كلامه وهذا الكلام صريح في انه لا يجوز وقوع العرضي في جواب ما
اصلا وقد عرفت ان التحقيق ان التصور بالكنه كما يكون مطلوبا كذلك التصور بالوجه يكون مطلوبا ايضا فلا بد له
من طالب ولا يصلح لطلبه الا ما فيكون ما لطلب التصور مطلقًا سواء كان بالكنه او بالوجه وا ما قوله ثم ان مطلب
الشارحة آه ففي غاية السخافة اذ مرادهم بقولهم مطلب ما الاسمية بعد العلم بالوجود ينقلب الى ما الحقيقية انه ينقلب
اليه ان رسما فرسم وان حدا فحد كما صرح به المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع وقد سبق نقل كلامه ويمكن
ان يقال انهم لم يدعوا الانقلاب المذكور في جميع الصور بل في صورة يكون مفهوم الاسم المسئول عنه نفس مهيته
واما ان كان مهيته المسئول عنه غير مفهوم اسمه فلا يمكن انقلاب احدهما الى الآخر فتامل قوله اما بحسب دلالة
الاسم آه قال بعض المحشين من نظار كلام الشارح يعني ان تلك الذاتيات دالة على شرح الاسم مع قطع
النظر عن القوام والوجود وهذا مطلب ما الشارحة والصواب ان يقال معناه ان ما يقع في الجواب يكون حدًا

تفصيلا لما دل الاسم اجمالاً فما الشارحة سوال عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً فينبغي ان يجاب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم ودل عليه الاسم بالمطابقة والتضمن فيكون الجواب حداً اسمياً **قوله** او بدلالة وقوعه في التجوهر اه قال بعض المحشيين معناه ان تلك الذاتيات دالة على وجود الشيء في نفس الامر وهذا مطلب ما الحقيقية ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان شيئاً من ذاتيات شيء لا يدل على وجود الشيء في نفس الامر بل معنى هذه العبارة على ما افيد ان كليهما لا يصلحان لان يسأل بهما ولان يجاب عنها الا متلبسين بجوهريات الحقيقة فيكون السوال بها عن جوهريات الحقيقة التي دخلت على اسمها في السوال كقولنا ما الخلاء وما الانسان ويكون الجواب عن السوال بها بجوهريات الحقيقة المسئول عنها اما بجوهرياتها التي هي متلبسة بها في دلالة الاسم عليها لكونها داخلةً في مفهوم الاسم مدلولاً به عليها بالمطابقة والتضمن وذلك في مطلب ما الشارحة واما بجوهرياتها التي هي متلبسة ومتقررة بدلالة وقوع المسئول عنه في التجوهر اي مدلوليته وقوعه في التجوهر الحاصلة بمطلب هل البسيط السابق على مطلب وذلك في مطلب ما الحقيقية **قوله** حدود واسمية قال في الحاشية قال في التقديسات ما حاصله ان الجوهريات والعرضيات المتقابلة ليست هي المفهومات المعبر بها عنها فان المعبر بها خاصة ولازمة للمعبر عنها على الاطلاق وانما المحكوم عليها بالذاتية والعرضية هو المعبر عنه الذي هو بذاته مبدء ذلك اللازم والاختلاف بالذاتية والعرضية ليس في مفهومات العنوانات بانفسها بل فيما يعبر عنه بها الا ترى ان الفصول والاجناس العالية اذ هي بسائط لا يمكن تحديدها وتعريفها والاشياء التي يوتى بها على انها اجناس وفصول فانما هي تدل عليها وهي لوازم وعنوانات كما يقال الجوهر هو الموجود لا في موضوع فمفهوم العنوان وان كان عرضياً لازماً الا ان المعنون والمعبر عنه نفس حقيقة الجوهر وكذلك يعرف الجسم بما له الطول والعرض والعمق والحيوان هو الحساس المتحرك بالارادة والناطق هو المدرك للكليات والمراد مبادي هذه المفهومات فان التحديد بمثل هذه الامور يكون رسماً اقيم مقام الحد على التوسع لا حداً حقيقياً ثم المركبات يصح تحديدها بالحدود التوسعية والحدود الحقيقية ايضاً فالانسان مثلاً اذا عرف بالحيوان الناطق فان عني بهما مبدءاهما كان حداً حقيقياً وان عني بهما عنوانهما كان رسماً بالحقيقة وحداً على التوسع من جنس توسعي و فصل توسعي لا كالرسوم المشهورة في العوارض اللاحقة والعرضيات المصطلحة التي هي ليست عنوانات جوهر الحقيقة بل هي عنوانات امور تلحق الذات بعد قوام الحقيقة كالضاحك والكاتب ومن ههنا ظهر ان العرضي الذي بازاء الجوهري كالابيض فالعنوان المفهوم منه دون العنوان المعبر عنه كلاهما عرضيان واما الجوهري فان عنوان المفهوم منه عرضي والمعبر عنه جوهري واجزاء حد البسيط اجزاء الحد والا فقوامه واجزاء حد المركب اعني الجنس والفصل

اجزاء الحد ولقوام جوهره جميعا فافهم واحفظ انتهت وانت تعلم انه ان اراد انه يذكر الالفاظ الموضوعة بازاء اللوازم ويراد بها ملزوماتها التي هي الذاتيات فهو موقوف على كون اكتناه الذاتيات معلومة مع انها مجهولة غير معلومة وان اراد ان المذكورات تحصيل مرآة لملاحظة ملزوماتها التي هي الذاتيات فالحدود حقيقة تلك الذاتيات فتكون الذاتيات معلومة بالوجه فكيف يكون موصلة الى كنهها وقد فرض ان الوجوه ليست حدودا حتى تكون موصلة الى الكنه واما ملزوماتها فليست بموصلة بالكنه بها فلا يمكن جعلها حدودا واما قوله ومن ههنا ظهر آه فمما لا يدرى محصله اذ ليس ههناك عرضيان بل عرضي واحد كالابيض مثلا بازاء الجوهري فكذا الجوهري ان حصل في الذهن فهو عبارة عن نفس مفهومه الحاصل في الذهن فهو جوهري وليس بعرضي اصلا واما قوله واجزاء حد البسيط آه فلا يخفى سخافته اذ لو كان المراد بالبسيط البسيط الذهني فلا حد له اصلا وان كان المراد به البسيط الخارجي يعني ما ليس مركبا من المادة والصورة الخارجيتين وان كان مركبا من الجنس والفصل فلا يخفى ان الجنس والفصل وان كانا جزئين لحده لكنهما ليسا بجزئين لقوام جوهره لما سينكشف ان شاء الله تعالى ان اطلاق الاجزاء على الاجزاء الذهنية على سبيل المسامحة والمجاز فاجزاء حد المركب الذهني ليست باجزاء لقوام جوهره اصلا فلا معنى لكون الجنس والفصل اجزاء لقوام جوهره فتامل فيه قوله واما الرسوم آه في عدم اعطاء الرسوم كنه الحقيقة كلام ستطلع عليه ان شاء الله تعالى قوله وهذا مما يشعر به كلام المص آه انت تعلم ان ما يشعر به كلام المص ليس الا ان جواب ما منحصر في الحد والجنس والنوع لكنه يجوز وقوع الرسوم في جوابه عند التوسع والاضطرار كما صرح به صاحب الافق المبين لا يجوز وقوع الرسوم في الجواب وان كان يجوز وقوع الحدود التوسعية فيه وكم من فرق بينهما قوله ان كلمة ما آه اعلم انه قال استاذ الشارح في حواشي الرسالة القطبية ان كلمة ما بحسب اللغة سؤال عن تصور الشيء بالكنه لان فرعون سأل موسى عليه السلام وقال وما رب العالمين ولما كان الكشف عن كنه الذات ممتنعا اجاب موسى عليه السلام بالصفات وقال رب السموات والارض وما بينهما ثم فرعون نسبه الى الجنون لعدم مطابقة الجواب السؤال وهي بحسب الاصطلاح سؤال عن تصور الشيء سواء كان التصور بالكنه او بالوجه ثم قال لا يقال المعقول في جواب ما هو في الاصطلاح منحصر في الذاتيات لانا نقول هذا بحسب فن ايساغوجي وما ذكرنا هو اصطلاح فن البرهان وربما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف الفنون كالتضاد فانه في اصطلاح قاطيغورياس التضاد المشهوري وفي اصطلاح الفلسفة الاولى التضاد الحقيقي وكالذاتي فانه في فن البرهان ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه وفي اصطلاح ايساغوجي ما يتقوم به الشيء هذا كله شطط وجزاف اما اولا فلانه قد نقل بعض المحصلين من نظار حواشي شرح المواقف عن العلامة التفتازاني انه قال في حاشية الكشاف ان صاحبه صرح في مواضع عديدة

بان المقول فی جواب ماہو لاینحصر فی الذاتیات بل قد یکون عرضیا فادعاء ان ماہو سوال عن الذات فی اللغة لیس بشیٔ واما ثانیاً فلانہ قال صاحب القاموس فی بیان ما الاستفہامیة معناہا ای شیٔ نحو ماہی وما لونہا وما یمینک واما ثالثاً فلانہم یستعملون کلمة ما فی محاوراتہم فی طلب التعریفات اللفظیة وغیرہا حیث لایکون محلا لطلب الحقیقة واما رابعاً فلان استدلالہ بکلام فرعون علی ان کلمة ما فی اللغة سوال عن تصور الشیٔ بالکنہ فی غایة السخافة والسقوط کما عرفت فیما سبق واما خامساً فلانہ قال المحقق الطوسی فی فن البرہان من شرح الاشارات ان المطالب الاول یعنی ما الحقیقیة ہو السائل عما ہو ویجاب باضافة المقول فی جواب ماہو وظاہر ان جواب ماہو منحصر فی الحد والجنس والنوع واما سادساً فلانہ قال الشیخ فی الفصل الخامس من المقالة الثانیة من برہان الشفاء ان مطلب ما علی قسمین احدہما الذی یطلب بہ معنی الاسم کقولنا ما الخلاء وما العنقاء والثانی الذی یطلب بہ حقیقة الذات کقولنا ما الحرکة وما المکان ولایخفی ان اثبات حقیقة الذات ہو الحد فما زعم استاذ الشارح اصطلاح فن البرہان لیس اصطلاح فن البرہان فاستبان ان جلما قال استاذہ فی ہذہ المقام رجم بالغیب وبالہ من دار عظام فی لہ والمعلم الاول آہ قال معلم الشارح فی الافق المبین مطلب ہل علی اقسام ثلثة ہل الشیٔ وہل الشیٔ موجود علی الاطلاق وہل الشیٔ موجود علی صفة ویشبہ ان احق ما یسمی بالہلیة البسیطة ہو الاول والہلیة المرکبة ضربان بالاضافة وعلی الاطلاق ولو اصطلح علی جعل البسیط ضربین بسیطة علی الحقیقة وہی ہلیة الشیٔ فی نفس ماہیتہ وبسیطة علی الاضافة وبالقیاس وہی ہلیة الشیٔ بحسب الوجود فی نفسہ والمرکبة ہلیة الشیٔ علی صفة فما اشتط وکان من آمن بالجعل البسیط انما ہل نفسہ عن التثلیث ثقة بعدم انفصال الوجود عن التقرر الافی اعتبار العقل فہما تحقق الوجود ثبت التقرر لکن المرتبتین مختلفتان وللشیٔ بحسب کل منہما لواحق واحکام فالاہمال مغالط فی المعابیر العلمیة والاعتبارات التصوریة والاذعانیة والاقتناصات الحدیة والبرہانیة وقال فی موضع آخر منہ مطلب ہل ینقسم الی الجنسین بسیطی ومرکب ثم البسیط الی نوعین حقیقی ومشہوری واللفظ بحسبہ الی ہل بسیطی وہل مرکبی ثم الہل البسیط الی بسیطی علی الحقیقة وبسیطی مشہوری اما الہل البسیط فہو ہل الشیٔ ای السوال عن تقررہ فی نفسہ واما الہل المرکب فہو ہل الشیٔ شیٔ ای السوال عنہ علی صفة ویرجع الی کون تلک الصفة لہ او کونہ علی تلک الصفة والحقیقی من البسیط سوال عن نفس الشیٔ بحسب تجوہر حقیقتہ فی نفسہا وتقرر ماہیتہ فی سنخہا اعنی المرتبة المتقدمة علی مرتبة الوجود وہی الصادرة عن الجاعل ابتداءً بلا وسط فی لحاظ العقل اصلا والمشہوری منہ سوال عن نفس الشیٔ بحسب مرتبة الموجودیة والکون اما فی نفس الامر علی الاطلاق او فی الاعیان او فی الذہن وہی المرتبة المرتبة علی المرتبة الاولی بلا وسط فالواقع فی مطلب ہل

مطلقا اما المتجوهر او ليس او الموجود على الاطلاق او ليس او الموجود شيئا جوهريا للموضوع او عرضيا ذاتيا او خارجا
او ليس وعدم تثليث الاقسام باہمال البسط فمتى الہل البسيط وہو الاحق بالاعتبار ثم باعتبار البساطة فيه مغالط
فى المعارف التصورية والعلوم التصديقية ومفسد فى ابواب الاقتناصات الحدية والبرهانية وان كانت المرتبتان
متخالطتين فى غير اللحاظ الذى ہو ظرف الخلط والتعرية من ظروف الوجود فالسوال عن تجوہر الحقيقة كما يقال
ہل العقل اى ہل ماہيته ہى العقل والجواب نعم اى بعض الماہيات المتجوہرة ہى العقل وہل اجتماع النقيضين اى
ہل ماہيته ہى اجتماع النقيضين والجواب ليس اى لا ماہية متجوہرة ہى اجتماع النقيضين واذا ثبت ان الشئ كالعقل
مثلا متجوہر الحقيقة فى الاعيان استغنى عن السوال عن وجوده فى الاعيان وكذا العكس اذ الشى لا يصح ان يكون
له حقيقة متقررة وليس لتلك الحقيقة المتجوہرة وجود فى ظرف تجوہرها وانما يختلق ذلك قوم ليسوا ہم من المميزين
بل ان حقيقة التصورية المتجوہرة فى ظرف يتبعها ويلزمها لا يسلخ عنها ان تكون موجودة فى ذلك الظرف ولكن
ينبغى ان لا يہمل فصل احدى المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة منهما لئلا تضيع حقوق الاحكام المختلفة
بحسب ذلك ومطلب ہل البسيط متقدم على المركب اذ طبيعة اثبات شئ لشئ تقتضى ان يكون المثبت له ثابتا فى
نفسه حتى يثبت له شئ فيكون الشئ فى نفسه ثم يكون له صفة وتحقق ان عقود الہليات البسيطة ليس مفادها ثبوت
شئ للموضوع واتحاد الموضوع والمحمول بل مفادها تجوہر حقيقة الموضوع او لا تجوہرها وكون الموضوع فى نفسه او انتفاءه
فى نفسه وانما ذلك فى الہلية المركبة فقط فان العقد فى الہليات البسيطة انما يشتمل بحسب الضرورة الناشئة من
طباع العقد على الموضوع والمحمول والنسبة بينهما فى الذكر والتعبير عما ادركه العقل لا بحسب ما يرجع اليه مفاد العقد ويتعلق
التصديق بالتعبير عنه اليس من ليس تامل بل محاولة النظر فى اسرار العلوم اذا رجع غريزة عقله وجدان قولنا العقل
متقرر او موجود مثلا اذا افاد ثبوت مفہوم التقرر او الوجود او اتحاد العقل والمتقرر او الموجود كان شيئا ورا تقرره
فى سنخه وكونه فى نفسه ومتاخرا عنه وما يرام ليس الا الشئ المتقدم اعنى تحقق نفس ذات الموضوع لا الشئ المتاخر وهو
ثبوت شئ له سواء كان ذلك الوصف مفہوم الثبوت او غيره فاذن تحصيل ذات الموصوف من حيز الہليات البسيطة
وتحصيل وصف له من حيز الہليات المركبة وكذلك السالب كقولنا ليس اجتماع النقيضين متقررا او موجودا مفاده
بالحقيقة ليسية سنخ حقيقته وسلب ذاته وانتفاؤه فى نفسه لا سلب مفہوم التقرر او مفہوم الوجود عنه فقد كنا عرفناك
من قبل ان الوجود نفس كون المہية وموجوديتها لا ما به الموجودية اى امر يكون به المہية وكذلك عدم الشئ فى نفسه
ہو نفس انتفاء ذاته لا انتفاء امر عن ذاته ہو الوجود على خلاف عدم صفة من صفات الشئ عن الشئ فاذن

الايجاب في الهليات البسيطة تجوهر شيء او ثبوته والسلب ليسية شيء او انتفائه والايجاب في الهلي المركب ثبوت شيء لشيء والسلب انتفائه عنه انتهى وهذا الكلام مع هذا الاطناب والتطويل خال عن المحصول والتحصيل لما افيد من انه ان اراد بقوله والحقيقي من البسيط سوال عن نفس الشيء بحسب تجوهر حقيقته في نفسها وتقرر مهيته في سنخها ان الهل البسيط الحقيقي سوال عن الشيء نفسه من دون ان يتضمن السوال مفهوما ما معه يسأل عن ثبوته له او سلبه عنه فيكون الهل البسيط الحقيقي سوالا عن نفسه وحده فلا يكون مطلبا نفسه يقينيا فيكون من مطلب ما وعلى هذا النقد يرد لا يكون لقوله بحسب تجوهر حقيقته في نفسها وتقرر مهيته في سنخها معنى وان اراد انه سوال عن الشيء نفسه باخذ مفهوم ما معه فذلك المفهوم اما عين مفهوم ذلك الشيء فيكون الهل البسيط الحقيقي سوالا عن حمل الشيء على نفسه فيكون من حيز الهل المركب باعترافه واما ذاتي من ذاتياته فيكون الهل البسيط الحقيقي على هذا التقدير ايضا من حيز الهل المركب باعترافه او مفهوم منتزع عن نفس ذاته هو حكاية عن نفس ذاته فيكون هو الوجود فان الوجود حكاية لنفس الذات المجعولة لا امر يقوم بالذات انضماما او انتزاعا على ما اعترف به مرارا وقد صرح ايضا بان الوجود اول ما ينتزع عن الذات فيكون الهل البسيط الحقيقي هو الهل البسيط المشهوري ولا يغني التلفظ بلفظ التجوهر والتقرر شيئا فان التجوهر والتقرر اما ان يعنى به نفس الذات الواقعية المحكي عنها فهو ليس خبرا عن الشيء المسئول عنه في الجواب ولا محمولا عليه في الجواب واما ان يعنى به معنى ينتزعه الذهن عن تلك الذات نفسها فذلك هو الوجود والصيرورة والتقرر والتجوهر فهو ما يسأل عنه بالهل البسيط ويجاب به عنه

واما قوله اعني المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود فان اراد بالمرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود مرتبة نفس المهية الواقعية الواقعة في نفس الامر المحكي عنها المتقدمة على مرتبة حكايتها وبمرتبة الوجود مرتبة الحكاية الذهنية التي هي حكاية عن المرتبة الاولى اي مرتبة نفس الذات فتقدم تلك المرتبة على مرتبة الوجود عبارة عن تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على الصادق وتقدم المنتزع منه على المنتزع فتلك المرتبة محكي عنها بالهلي البسيط الذي سماه ۵
بالهلي المشهوري والهلية البسيطة المشهورية حكاية عن تلك المرتبة والهل البسيط المشهوري سوال عن تلك المرتبة فلا معنى للهل البسيط الحقيقي سوى الهل البسيط المشهوري ولا للهلية البسيطة الحقيقية سوى الهلية المشهورية وان اراد به ان المهية في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية وانتزاع الذهن مرتبتين احدهما مرتبة

التقرر والتجوہر والاخری مرتبة الوجود ومرتبة التقرر والتجوہر متقدمة علی مرتبة الوجود فی الواقع فذلک بطل لان الوجود علی تقدیر القول بالجعل البسیط لیس عارضا للمہیة فی نفس الامر حتی یکون للمہیة فی نفس الامر مرتبتان احدہما مرتبة التقرر اعنی مرتبة ذات المہیة المعروضة والاخری مرتبة الوجود العارض وانما فی الواقع مع عزل النظر عن ملاحظة الذہن والحکایة الذہنیة نفس المہیة بلا امر زائد علیہا ہو الوجود والعقل یحکی عن نفس الذات وتلک الحکایة ہی مرتبة الوجود فلیس فی الواقع مرتبتان متخالطتان انما فی الواقع مرتبة واحدة ہی مرتبة نفس الذات فاذا حکی عنہا کان ما انتزع عنہا مرتبة الوجود وتلک المرتبة الواحدة ہی الصادرة عن الجاعل ابتداءً بلا وسط فی لحاظ العقل ومرتبة الوجود ہی مرتبة الحکایة الذہنیة عن تلک المرتبة ولیس مرتبة الوجود مرتبة اخری مرتبة علی المرتبة الاولی سوی مرتبة الحکایة الذہنیة فقولہ وہی المرتبة المرتبة علی المرتبة الاولی ان اراد بہ ان فی الواقع مع قطع النظر عن الحکایة الذہنیة مرتبة الوجود وانہا مرتبة علی المرتبة الاولی فہو باطل وان اراد ان مرتبة الوجود حکایة عن المرتبة الاولی مرتبة علی المرتبة الاولی ترتب الحکایة علی المحکی عنہ فمسلم لکن لما کانت تلک المرتبة حکایة عن المرتبة الاولی یکون السوال عن المرتبة الاولی والجواب عنہ بتلک الحکایة فیکون السوال عن المرتبة الاولی بالہل البسیط المشہوری لا غیر والجواب عنہ بالہلیة البسیطة مشہوریة لا غیر وقد ظہر بما ذکر ان قولہ وان کانت المرتبتان متخالطتین فی غیر اللحاظ الذی ہو ظرف الخلط والتعریة من ظروف الوجود فی غایة السخافة لانہ ان اراد بہ ان للمہیة فی الواقع مع قطع النظر عن لحاظ الذہن وانتزاعہ مرتبتین متخالطتین وانما یتمیز احدہما عن الاخری فی اللحاظ الذی ہو ظرف الخلط والتعریة فذلک بطل وان اراد بہ ان للمہیة مرتبتین احدہما مرتبة المحکی عنہ واخرہما مرتبة الحکایة وانہما متخالطتان فی الواقع تخالط المحکی عنہ فالحکایة فی الواقع اذ واقعیة الحکایة ہی واقعیة المحکی عنہ فہذا صحیح لکنہ لیس بنافع لہ اذ علی ہذا یکون السوال عن المرتبة الاولی بالہل البسیط المشہوری ویکون الجواب عنہ ہی الہلیة البسیطة المشہوریة ولعلہ ظن ان القضیة الحاکیة التی یحمل فیہا الوجود ہلیة بسیطة ومصداقہا الواقعی المحکی عنہ ہلیة بسیطة اخری سابقة علیہا وسماہا ہلیة بسیطة حقیقیة والحق ان الہلیة عبارة عن القضیة المشتملة علی الحکایة وان المحکی عنہ الواقعی لیس قضیة فضلا عن ان یکون ہلیة بسیطة ولو کان الحکایة بالوجود ہلیة بسیطة مشہوریة ومصداقہا المحکی عنہ ہلیة بسیطة حقیقیة فلم لا یجوز مثل ذلک فی الہلیة المرکبة فیجوز ان یقال الجسم اسود مثلا ای ہذہ القضیة ہلیة مرکبة مشہوریة ومصداقہا المحکی عنہ اعنی الجسم المتصف بالسواد

فى الواقع هلية مركبة حقيقية واما قوله مغلط فى المعارف التصورية والعلوم التصديقية ومفسد فى ابواب الاقتناصات
الحدية والبرهانية فلية بين ان اعتبار مصداق الهلية البسيطة المشهورية محكيا عنه وعدم اعتباره حكاية وقضية
فى اى المعارف التصورية والعلوم التصديقية اغلط واى الاقتناصات الحدية والبرهانية افسد واما قوله كما يقال
هل العقل اى هل مهية هى العقل فعجيب جدا فان قوله هل العقل اما ان يقدر له جزء اولا فان قدر له خبر فما ذلك الخبر
فان كان هو حكاية عن نفس المهية المتقررة فهو الوجود او لفظ آخر فى معناه فهذا الهل هو الهل البسيط المشهورى
وان كان شيئا آخر سوى صيرورة نفس المهية المتقررة فهذا الهل هل مركب وان لم يقدر له خبر فقد تم الكلام باسم
واحد من دون اسناد وقوله اى هل مهية هى العقل ان كان فيه قوله هى العقل صفة لمهية ولم يقدر لقوله مهية
خبر فهذا ليس كلاما فضلا عن ان يكون سؤالا بهل وان كان معناه هل العقل مهية وان لم يساعده اللفظ كان
ذلك سؤالا عن ثبوت مفهوم المهية للعقل فيكون من قبيل السؤال بالهل المركب وقوله والجواب نعم اى بعض
المهيات المتجوهرة هى العقل فى غاية الوهن والسقوط فان كلمة نعم يفيد معنى قضية مشتملة على موضوع ومحمول
ونسبة رابطة فما تلك القضية وما موضوعها وما محمولها فان كان موضوعها بعض المهيات المتجوهرة ومحمولها العقل
وكان لفظة هى رابطة كانت هذه القضية هلية مركبة ويكون بعض المهيات المتجوهرة اسم ان والعقل خبره وان
لم يكن هناك موضوع ومحمول فليس الجواب قضية فضلا عن ان يكون هلية وكذا قوله وهل اجتماع النقيضين
اى هل مهية هى اجتماع النقيضين والجواب اى ليس مهية متجوهرة هى اجتماع النقيضين اما ان يكون قوله فى السؤال
هى اجتماع النقيضين صفة لمهية فان قدر هناك خبر فما ذلك الخبر فان كان هو الموجود وما يرادفه كان هذا الهل هلا بسيطا
مشهوريا وجوابه هلية بسيطة مشهورية وان كان صفة غير الوجود كان هذا الهل هلا مركبا وجوابه هلية مركبة وان لم يقدر له
خبر لم يكن كلاما تاما فضلا عن ان يكون سؤالا بهل وكذا قوله والجواب ليس فان قوله ليس اما ان يكون له اسم وخبر
اولا على الثانى لا يكون له معنى فضلا عن ان يكون كلاما تاما وعلى الاول اما ان يكون خبره اجتماع النقيضين فيكون
هذا الهل هلا مركبا وهذا الجواب هلية مركبة او يكون قوله هى اجتماع النقيضين صفة لمهية متجوهرة ولا يكون خبرا فاما ان
يقدر له خبر فما ذلك الخبر فان كان هو الموجود كان هذا الجواب هلية بسيطة مشهورية وان كان غيره كان هذا الجواب
هلية مركبة وحذف الاسم والخبر عن ليس لا يجدى شيئا واما قوله واذ اثبت ان الشىء كالعقل مثلا متجوهر الحقيقة فى
الاعيان استغنى بذلك عن السؤال عن وجوده فى الاعيان كذا العكس فان اراد به انه اذا ثبت ان الشىء كالعقل مثلا متجوهر الحقيقة فى الاعيان كان معنى
انه موجود فى الاعيان كذا اذا ثبت انه موجود فى الاعيان كان معناه انه متجوهر الحقيقة فى الاعيان والفرق بينهما انما فى العبارة واللفظ فذلك حق لكن على ما بيناه

هي بعينها الهلية البسيطة التي سماها بالهلية البسيطة المشهورية بلا فرق وان اراد به انه اذ اثبت ان الشئ كالعقل
مثلاً متجوهر الحقيقة في الاعيان استغنى عن السوال عن وجوده في الاعيان لكون مفهوم ان الشئ متجوهر في الاعيان
مستلزماً لمفهوم ان الشئ موجود في الاعيان مع كون هذين المفهومين متغائرين ومن اجل كون مصداق الاول
مستلزماً لمصداق الثاني مع كون ذينك المصداقين متغائرين فهذا غلط فاحش اذ مفهوم كون الشئ متجوهراً
في الاعيان هو كونه في الاعيان اي وجوده في الاعيان ومصداق كونه متجوهراً في الاعيان هو مصداق كونه موجوداً
في الاعيان لا انهما متغائران متلازمان وانما التغائر بين العبارتين وبالجملة مصداق الهلية البسيطة التي
سماها هلية بسيطة مشهورية اي القضية التي محمولها الوجود هي المهية المتجوهرة في الاعيان وهي ليست حكاية
ولا قضية فضلا عن ان يكون هلية بسيطة حقيقية واما قوله اذ الشئ لا يصح ان يكون له حقيقة متجوهرة آه فان اراد
به ان الحقيقة المتقررة هي مصداق كونها موجودة في ظرف تجوهرها وان مفاد كونها موجودة هي نفسها المتقررة
لا غير فلا ريب في صحته لكن لا يجديه نفعاً اذ على هذا يكون القضية التي محمولها الوجود حكاية عن المهية المتجوهرة وهي
الهلية البسيطة المشهورية ولا يتصور على هذا قضية اخرى تكون حكاية عن المهية المتجوهرة مغائرة للهلية البسيطة
المشهورية حتى تكون هي هلية بسيطة حقيقية كما توهم وليست نفس المهية المتجوهرة حكاية وقضية حتى يتوهم انها هلية
بسيطة حقيقية بل هي المحكي عنها الهلية البسيطة المشهورية وان اراد به ان للمهية في الواقع مرتبتين احدهما مرتبة
المهية المتقررة والاخرى مرتبة وجودها وان المرتبة الاخرى لا تنسلخ ولا تنفك في الواقع عن المرتبة الاولى
حتى تكون القضية الحاكية عن المرتبة الاولى هلية بسيطة حقيقية والقضية
الحاكية عن المرتبة الاخرى هلية بسيطة مشهورية فلا يخفى بطلانه لانه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان
تكون المهية في المرتبة الاولى مصداقاً للحكاية بالوجود او لا على الاول يكون تلك المرتبة الاولى هي مرتبة
وجود المهية فلا تكون مرتبة الوجود مغائرة لتلك المرتبة متاخرة عنها وعلى الثاني يكون المهية
في المرتبة الاخرى معروضة للوجود ويكون الوجود عارضاً لها في تلك المرتبة الاخرى فيبطل القول بالجعل البسيط
كما لا يخفى على المتامل وقوله لكن ينبغي ان لا يهمل فصل احدى المرتبتين عن الاخرى آه ان اراد به انه
ينبغي انه لا يهمل فصل احد المرتبتين عن الاخرى قد سبق السابقة منهما بان يحقق ان مرتبة التقرر هي مرتبة
المصداق المحكي عنه الواقعي ومرتبة الوجود هي مرتبة الحكاية الذهنية والاولى سابقة على الثانية سبق المحكي
عنه على الحكاية فهذا وان كان قطعاً لكنه يبطل لما ظنه هلية بسيطة حقيقة لبنائه على توهم كون المحكي عنه حكاية

وان اراد انه ينبغي ان لايهمل فصل احد المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة منها بان يظن ان في الواقع
مرتبتين يحكى عن احدهما بالهلية البسيطة الحقيقية وعن الاخرى بالهلية المشهورية وان الاولى سابقة على الاخرى
فهذا موقوف على ان يكون للمهية في الواقع مع قطع النظر عن حكاية الذهن مرتبتان احدهما مرتبة التقرر
والاخرى مرتبة الوجود فيكون الوجود عارضا في الواقع انضماما او انتزاعا وهذا باطل باعترافه ايضا وبالجملة
قال صاحب الافق المبين في هذا المقام وتبعه الشارح ليس قابلا للتعويل بل هو من اباطيل الاقاويل
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل **قوله** من ان هذه الهلية آه قال في الحاشية اي مطلب هذا
الهل حاصله ان مرتبة نفس قوام المهية ليست الا هي فالمطلوب في هذه المرتبة اما التصديق متعلق بعقد منعقد منها
ومن نفسها كقولنا العقل عقل ولا ريب في انه لامتناعه او لعدم افادته لايصح ان يطلب او تصور متعلق بها
فهو من اقسام ما الشارحة وهو ظاهر انتهت انت تعلم ان هذا الايراد في غاية المتانة ولا يدفعه ما قال الشارح
ان مرتبة فعلية المهية وتقررها قد يكون مجهولة فيطلب بالهل البسيط الحقيقي لان محمول الهلية البسيطة الحقيقية
اما نفس المهية فالحمل فيها اولي وهو مع كونه ممتنعا او غير مفيد من حيز الهليات المركبة او ليس فيها محمول
وانما المطلوب في الهل البسيط الحقيقي تصور نفس المهية فهو من اقسام ما قال بعض الاعلام التحقيق ان مصداق
حمل الوجود هو نفس المهية فالمهية موجودة حكاية عن نفس تقررها في الواقع فالتصديق بالتقرر هو بعينه التصديق
بالوجود فعلى هذا ما زعمه صاحب الافق المبين قسما ثالثا مندرج في الهل البسيط وتصور مرتبة التقرر من هذه الحيثية
مطلب ما الحقيقية اللهم الا ان يقال بما يكون الحمل الاولي نظريا فيجوز ان يطلب بهل البسيط الامر وقال في
الحاشية المعلقة على هذا القول هذا كما انه رد لقول صاحب الافق المبين كذلك رد لقول بعض الاجلة فان التقرر
ليس كناية عن المهية مطلقا بل عنها متقررة في الفعلية فالطالب لتصورها لايمكن ان يندرج في ما الشارحة و
تحقيقه ان المهية كانت في ذاتها باطلة ولاشيئا محضا وكانت العنوانات التي بها تتصور عنوانات بلا معنون
فيما الشارحة تطلب هذا العنوان الذي وضع بازائه اللفظ ثم بجعل الجاعل تقررت وتجوهرت في نفس الامر فتصور
هذه المهية المتقررة تطلب بما الحقيقية وطلب التصديق بهذا النحو من المتقرر ليس طلب ثبوت شيء لنفسه حتى
يكون غير مفيد او غير صحيح كما زعم بعض الاجلة بل التصديق بهذا التقرر تصديق وراء التصديق بثبوت الشيء
لنفسه والحكاية عن هذه المرتبة ليس الا بالوجود لان تقرر المهية هو بعينه تقررها وجودها الذي به الموجودية
وهو مصداق لقولنا المهية موجودة ومرتبة التقرر مصداق للهليات البسيطة فطلب التصديق انما يكون

بهل البسيطة لاغير ثم وجه كلام صاحب الافق المبين بان المهية اذا تقررت في الخارج صح انتزاع الوجود المصدري عنها فهناك شيئان نفس تقرر المهية في نفسها والاتصاف بالوجود المصدري فقولنا المهية موجودة قد يحكى عن نفس صيرورتها في الاعيان وقد يحكى به عن اتصافها بالوجود المصدري فقد جعل صاحب الافق المبين الاولى مطلب هل البسيط والثاني مطلب هل المبسيطة وجه صحيح كلامه لكن لا يخفى على المنصف ان القضية الحاكية عن اتصاف المهية بالوجود المصدري مثل الحاكية عن الشيئية فادخال الاولى في مطلب هل البسيطة دون الثانية تحكم بل الحق ان هذا داخل في مطلب هل المركبة فانه فيه حكاية عن الاتصاف بوصف كما في سائر المركبات بخلاف الحكاية عن صيرورة المهية وتقررها هذا كلامه وانت تعلم ان ما افاده اولا من التطبيق كلام في غاية التحقيق وتفصيله ان اثر الجاعل على تقدير القول بالجعل البسيط ليس الا نفس المهية ضرورة ان الوجود على هذا التقدير ليس صفة زائدة عارضة للمهية انضماما او انتزاعا فليس للمهية على هذا التقدير الا مرتبة واحدة هي مرتبة نفس ذاتها المعبرة عنها بمرتبة التقرر والفعلية والتجوهر فتكون الحكاية عن تلك المرتبة لا محالة واحدا هي كون المهية موجودة فالوجود عبارة عن حكاية نفس الذات التي هي بنفسها اثر الجاعل في الواقع سواء عبر عنها بلفظ الوجود او بلفظ الصيرورة او بلفظ آخر كالكون والثبوت والتقرر وغير ذلك وبالجملة ما يحكى به عن نفس المهية التي هي بنفسها اثر الجاعل في نفس الامر والقضية الحاكية عنها هي الهلية البسيطة لا غير والحاصل انه على تقدير القول بالجعل البسيط كما هو مذهب صاحب الافق المبين لا يمكن القول بهليتين اذ ليس على هذا التقدير في نفس الامر مع قطع النظر عن انتزاع الذهن واعتباره الا مرتبة واحدة هي مرتبة نفس المهية فكيف يحكى عنها قضيتان متلازمتان نعم يمكن القول بهليتين على تقدير القول بالجعل المركب اذ على هذا التقدير في نفس الامر مرتبتان احدهما مرتبة نفس الذات التي هي معروضة للوجود والاخرى مرتبة عروض الوجود فيجوز ان يكون بازاء تينك المرتبتين حكايتان احدهما الحكاية عن المرتبة الاولى والاخرى الحكاية عن المرتبة الاخرى والغرض لا ريب ان الهلية البسيطة الحقيقية حاكية عن نفس الذات المتقررة والهلية البسيطة المشهورية اما ان تكون حاكية عن نفس الذات المتقررة فتكون الهلية البسيطة المشهورية بعينه الهلية البسيطة الحقيقية كما لا يخفى على من له ادنى فهم واما ان تكون حاكية عن عروض عارض فيكون الوجود من عوارض المهية وهذا خلاف ما نحن بصدده والبناء يبطل على هذا القول بالجعل البسيط كما لا يخفى على المتامل واما قال الملهم الا ان يقال آه فكلام في غاية السخافة والركاكة اذ القول بكون الحمل الاولي مطلب هل البسيطة الحقيقية مع كونه مخالفا لكلامهم مخالف لما ذهب اليه صاحب الافق المبين ايضا فانه قال فيه

وان سالت الصواب فينبغي ان يعتبر الاصل البسيط الحقيقية فان مطلب هل البسيط الحقيقي يستنتج مطلب هل البسيط
المشهوري ايجابا وسلبا وسؤالا وجوابا ولا ينبغي ان يتوهم من قولنا في الهلية البسيطة الحقيقية الانسان متجوهر او العقل
متقرر مثلا انه يريد بذلك ثبوت التجوهر والتقرر للموضوع بل انه عنى اعطاء التصديق بنفس تجوهر الموضوع في ذاته وتقرره
في سنخه المستتبع للكون المصدري المنتزع وانما تجشم ايراد المحمول للضرورة العقدية فان طباع العقد لتضمنه طباع
التصديق يقتضي تعلق بالعقد لانه حدود حمل مفهوم ما عليه سواء كان نفسه او شيئا من ذاتياته او من عوارضه
حتى يصير العقد هلية مركبة فالعقل يخترع مفهوما ورابطا فقصد الحكاية عنه ويحاول اعطاء التصديق به للضرورة العقدية
من جهة طباع العقد لا بالقصد الاول واما في الهلية المركبة فانه يحاول لحاظ الموضوع والمحمول بالقصد الاول وان
كان المحمول نفس الموضوع كما في حمل الشيء على نفسه اذ حيث يقصد الحكم على الشيء بنفسه فيلحظ مرتين بملاحظة بعينه في
حيز الموضوعية وفي حيز المحمولية بالقصد الاول فاذن قد استبان لك ان اعتبار المحمول في الهلية المركبة بالقصد
الاول وفي الهلية البسيطة ليست من جهة طباع ما تعلق به القصد بل من جهة ان طباع العقد لا يسع ما قصد الحكاية
الا بذلك الاعتبار وقد صرح في التعليقات بان اثبات مفهوم ما للذات اي مفهوم كان من جوهريات الماهية او عرضياتها
من حيز الهل المركب اي هل الشيء شيء والمحكي عنه ثبوت شيء لشيء وفي السالب سلب شيء عن شيء فكلامه نص على ان
الحمل الاولي من حيز الهليات المركبة فتوجيه كلامه بما وجهه توجيه للقول بما لا يرضى به قائله وبهذا ظهر سخافة ما قال بعض
الشراح الاسنه ان تقسيم الهل البسيط الى ثلثة اقسام الاول قسم لمطلب الحمل الاولي فان الحمل الاولي قد يكون نظريا
فلابد من مطلب الا ترى ان الانسان مثلا اذا فرضنا عدم تصوره بالكنه يمكن ان السؤال بانه هل هو حيوان ناطق ام لا
والثاني ما يكون طالبا لمرتبة تقرر الماهية التي هي عبارة عن نفسها التي هي اثر الجعل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما
يقال هل العنقاء متقرر في الخارج وهذا التقرر وان كان ملازما للوجود ولكنه مقدم عليه مغاير له والثالث ما يكون طالبا
للوجود وفي هذا الكلام وجوه اخر من الاختلال لا يخفى على المتامل فيما تلونا سابقا ولما اعترض منه قد علي بعض الاجلة فانما
هو على لفظة الشارح ولا يمس ما هو مقصوده اذ مقصوده ان المطلوب بالهل البسيط الحقيقي ان كان تصور نفس الماهية
فيكون من مطلب ما وان كانت حقيقية وان كان المطلوب التصديق بثبوت محمول لها فيكون من قبيل الحمل
الاولي وقد وجه الاستاذ العلامة في حق كلام بعض الاجلة بان وجه تلفظ بلفظ الشارحة ان المطلوب التصوري
الذي هو مقدم على مطلب هل البسيطة هو مطلب ما الشارحة فلو كان هذا المطلب المخترع المتقدم في زعم المخترع
على مطلب الهل البسيط مطلبا تصوريا كان من قبيل ما الشارحة بناء على ما اشتهر وليس مقصود المعترض ان

هذا المطلب المخترع مطلب تصوری من قبیل مطلب ما الشارحة فی الواقع حتی یرد علیها اورد قه واما قوله فی توجیه کلام صاحب الافق المبین ان المهیة اذا تقررت فی الخارج آه فمع ابار کلامه عن هذا التوجیه ما ذکره لیس بسدید لانک قد عرفت فیما سبق غیر مرة ان قولنا المهیة موجودة لیس حکایة الا عن نفس المهیة ولیس حکایة عن اتصاف المهیة بالوجود المصدری فی نفس الامر حتی یصح ان یقال المهیة موجودة قد یحکی عن نفس صیرورة المهیة وقد یحکی به عن اتصافها بالوجود المصدری فتامل فی هذا المقام فانه من مزال اقدام الاعلام **قوله** فاذا قیل آه ولا یخفی علی من له فهم سلیم ان القول بان هل المهیة المفروضة التی هی العقل بحسب التقدیر والتخمین متجوهرة واقعة فی نفسها بعینه القول بانها موجودة فی نفسها اذ لا معنی لوقوعها فی نفسها الا وجودها فی نفسها فیکون حینئذ سوالا بهل البسیط المشهوری للخیر ما قال فی الحاشیة لا یخفی ان الموضوع فی هذا العقد مفهوم المهیة والمحمول هو التقرر المرتب علی الجعل البسیط لا یبعد ان التقرر ثابت للمهیة فی ظرف قوامها اذ لیس فیه الا نفس المهیة المجعولة فایراد المحمول ههنا للضرورة العقدیة کما فی الوجود بعینه والفرق بین هذا العقد وحمل الشئ علی نفسه بین لا سترة فیه فتامل بدقة النظر انتهت فلا یخفی وهنه وسخافته اذ لا یمکن ان یرید بقوله والمحمول هو التقرر آه الا ان مفهوم التقرر الحاصل فی الذهن هو المحمول اذ لا معنی لکون التقرر الذی هو نفس المهیة محمولا ومفهوم التقرر الذی حصل فی الذهن بعد الانتزاع هو الوجود اذ الوجود عبارة عن حکایة نفس المهیة فیکون هذا العقد هلیا بسیطا مشهوریا لا هلیا بسیطا حقیقیا واما قوله کما فی الوجود بعینه فمما لا یدری تحصیله ضرورة ان العقد الذی محموله التقرر بعینه العقد الذی محموله الوجود فان التقرر فی مرتبة الحکایة عبارة عن الوجود فلا بد للشارح من بیان الفرق بین حمل التقرر علی المهیة وحمل الوجود علیها حتی یتم ما زعم وبیان الفرق بین هذا العقد وحمل الشئ علی نفسه لا یجدی نفعا **قوله** قصد به ثبوت التجوهر آه قال فی الحاشیة تحقیقه ان قولنا الانسان متقرر او موجود افاد ثبوت مفهوم التقرر او الوجود للموضوع واتحادهما کان المحمول شیئا غیر تجوهر الموضوع فی سنخه وثبوته فی نفسه ومتاخرا عنه وانما المقصود ههنا ما هو المتقدم اعنی تحصیل ذات الموضوع ونفس وقوعه لا تحصیل ثبوت صفة ما له وجودا کان او غیره فهذا العقد انما یشتمل علی ذکر المحمول والنسبة الحکمیة بحسب الضرورة الناشیة من طبیعة العقد فی التعبیر عما ادرکه العقل لان مفاد القضیة وما یتعلق به القصد یرجع الی ذلک فاذن مفاد الایجاب فی الهلیة البسیطة تجوهر الموضوع او ثبوته فی نفسه والسلب لیسیته الشئ او انتفائه فی نفسه ومفاد الایجاب فی الهلیة المرکبة ثبوت شئ لشئ والسلب انتفاء شئ عن شئ فتفکر انتهت هذه العبارة منتحلة عن الافق المبین وقد مر نقل کلامه ولا یخفی ان الهلیة البسیطة الحقیقیة اذا اشتملت بحسب الضرورة الناشیة من طباع العقد علی الموضوع والمحمول

والنسبة بينهما فمحمولها لا بد وان يكون مفهوما من المفهومات والا لا يكون قضية ولا عقداً فكيف يكون هلية بسيطة حقيقية
فلا يخلو اما ان يكون ذلك المفهوم عين الموضوع او ذاتيا من ذاتياته فيكون الهلية البسيطة الحقيقية هلية مركبة او
يكون عارضا من عوارضها فيكون ايضا من الهليات المركبة ولا احتمال لكونه منفصلاً محضاً عن المهية كما لا يخفى فتامل
قوله وبهذا يندفع آه قال في الحاشية وجه الدفع ان هذه المرتبة وان كانت من فروع الجعل البسيط لكنها مما
يصح ان ينعقد اعطاء التصديق بها بايراد المحمول الذي هو التقرر للضرورة العقدية وكون الجعل البسيط مما لا تعلق
الا بالمجعول فقط لا ينافي تعلق التصديق بهذه المرتبة المتفرعة عليه على الوجه الذي ذكرنا فتامل انتهت لا يخفى على
من له فهم سليم ان السوال عن تقرر المهية وتجوهر الموضوع يتوقف على ايراد محمول يكون حكاية عن نفس المهية
والمحمول الذي هو حكاية عن تقرر الموضوع هو الوجود كما عرفت غير مرة فيكون هذا المطلب بل البسيط المشهوري نعم
لو كان مرتبة المحكي عنه بعينه مرتبة الحكاية ويكون مرتبة المحكي عنه ايضا عقدا حاكيا تصح ما ذكره ولكن مرتبة الحكاية
مغائرة لمرتبة المحكي عنه فاذا حكى عن نفس المهية المتقررة كانت تلك الحكاية هي الهلية البسيطة المشهورية فنقول
المورد في غاية التحقيق وما قال الشارح غير واقع له وما قال بعض الاعلام قده في حواشيه على حواشي شرح المواقف
في توجيه كلام صاحب الافق المبين ان التصديق يتعلق بالتقرر كما يتعلق بالموجودية لكن يجب ان يحكى عن تقرر
قوام المهية بمحمول ضرورة انعقاد العقد فيصدق به وان يحكى بمحمول عن الموجودية ولذا قيل ان ههنا ثلث مراتب
الاولى مرتبة التقرر لنفس المهية والثاني موجوديته اي كونه بحيث يصح عنه انتزاع الوجود والثالث الانضمام
بصفة فالاول متقدم على الثاني والثاني على الثالث ولا بد ان يحكى عن المراتب الثلث بعقود يتعلق التصديق
بكل منها ولا خلل فيه فانما يتم لو كان في درجة المحكي عنه ثلث مراتب بل ههنا مرتبة واحدة هي مرتبة التقرر ومرتبة
الوجود حكاية عنها وبالجملة الوجود ليس صفة زائدة عارضة للمهية في نفس الامر بل الوجود عبارة عن حكاية التقرر
كما اعترف به صاحب الافق المبين في مواضع من كتبه فالمحمول الذي يحكى به عن تقرر المهية هو الوجود وليس الا
فتعلق التصديق بالتقرر هو بعينه تعلقه بالموجودية فليس هناك في نفس الامر اي في درجة المحكي عنه مرتبتين
ايضا فضلا عن ان يكون ثلث مراتب فافهم **قوله** اولا تجوهره آه قال في الحاشية قال معلم الحكمة اليمانية
في الافق المبين ان معنى العدم هو سلب الشيء في ذاته وانتفائه في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه
فان ذلك من حيز الهليات المركبة ومعنى زيد معدوم هو انتفائه في نفسه وهو من سوالب الهليات البسيطة
لا ثبوت الانتفاء له حتى يكون من موجبات الهلية المركبة والمشابهة ايضا لا ينكرونه لتحصيلهم ان الوجود هو تحقق

نفس الذات لاثبوت وصف لها فالعدم الية سلب نفس الذات وانتفاؤها في نفسها لا سلب مفهوم ما عنها قال
الاستاذ المحقق ان زيد معدوم موجبة بحسب الحكاية وزيد ليس بموجود سالبة بحسب الحكاية وكلاهما من سوالب
الهليات البسيطة ومفادهما انتفاؤه في نفسه لا ثبوت الانتفاء له حتى يصير العقد بهما مركبا فهما متغايران بحسب
الحكاية متحدان بحسب المحكي عنه قال لا ينبغي ان يقع الخلاف في كون زيد معدوم موجبة وكون زيد موجود مشتملا
على الوجود الرابطي اي الاختصاص الناعت ولا شك ان الحكاية في الاولى موجبة وفي الثانية مشتملة على
الرابطة انتهت لا بد ههنا من تفصيل في المقال لينكشف حقيقة الحال فنقول قد زعم العلامة القوشجي انه
اذا حكم على امر بانتفائه لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب يقتضي
وجود الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب في هذه القضية اجتماع
المتنافيين ثبوت الموضوع ولا ثبوته وزعم ايضا ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى ما يربطه بالموضوع بخلاف ما
اذا جعل المحمول مفهوما آخر سواه واذا كان العدم محمولا من غير رابطة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع في
نفسه فتكون النسبة سلبية واعترض المحقق الدواني على ما قال اولا بانه من البين انه اذا اعتبر سالبة
لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي ممنوع وكذا
في العدم الذهني بل في العدم المطلق ايضا اذا قيد بقيد صالح او كانت القضية ممكنة يعني يجوز ان يكون هذه
القضية موجبة ذهنية والمراد بالعدم هو الخارجي ح لا منافاة بين الثبوت الذهني واللاثبوت الخارجي ويجوز
ان يكون المراد العدم الذهني ويكون الاتصاف باللاثبوت في وقت معين لا في جميع الاوقات او يكون الاتصاف
باللاثبوت بالامكان لا بالفعل وجاز ان يكون هذه القضية موجبة ممكنة غير مقيدة بالذهنية الفعلية او الخارجية
الفعلية وعلى ما قال ثانيا بان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه في نفسه كيف لا ويصح
تعليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك بالحقيقة قول بان
المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة فالمآل الى ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب
وهو بيان كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم بديهة ان اي مفهوم
نسب الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما بالسلب والايجاب والعدم من المفهومات فاذا نسب الى مفهوم آخر جاز
الحكم بسلبه عنه او ايجابه وقد شنع عليه صاحب الافق المبين تشنيعا بليغا حيث قال ثم ما اشد سخافة ما يتوهم ان
العدم اذا اخذ في حيز المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد الا موجبا مفاده ثبوته للموضوع وان لو اعتبر سالبا

رضی خان

كان مفاده سلب العدم عنه وهو ضد المقصود اذ لو ارجع السلب الى ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع
عن نفسه وهو ليس معنى العدم بل هو معنى غيره ويصح تعليله بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في
نفسه اقلت قد تحققت ان معنى العدم هو سلب الشئ في ذاته وانتفاؤه في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه
فان ذلك من خير الهلية المركبة ومعنى زيد معدوم هو انتفاؤه في نفسه وهو مرجع السوالب الهلية البسيطة لا ثبوت انتفائه لشئ تكون من موجبات الهليات
المركبة او ليس من المتعرفات ادعاء التفصيل بالجعل البسيط مع تذكر ان مجعولية الحقيقة في سنخ ذاتها مع عزل النظر عن الوجود وسلب الشئ
عن نفسه من دون اضافة الى ثبوت ذلك الشئ اي ليس متعلق الجعل التصوير الصادر من الجاعل هو ماهية المتحققة في جوهرها مع عزل النظر عن الوجود مع ان تجدد الجعل البسيط
من المشائية ايضا لا يستنكرون في تحصيلهم ان الوجود هو نفس تحقق الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات
لا سلب مفهوم ما عنها انتهى وانت تعلم ان ليس غرض المحقق الدواني ان الماهية الحقيقية في نفسها غير معقول
وان هذه الماهية ترجع الى سلب الشئ عن نفسه كما فهم بل غرضه ان الحكاية بهذه النسبة لا يمكن بجعل العدم محمولا
ضرورة ان القضية التي يكون محمولها العدم اما ان تكون فيها نسبة تامة خبرية ام لا على الثاني لا تكون كلاما تاما
وعلى الاول لا يخلو اما ان تكون تلك النسبة ايجابية او سلبية على الاول هذه القضية موجبة مصداقها ذات
الموضوع بحيث يصح عنه انتزاع مبدء المحمول اعني العدم فان كان مبدء المحمول مما يصح انتزاعه عن ذات المعدوم
كانت القضية صادقة والا كانت كاذبة فلا يكون مصداق هذه القضية الموجبة نفس الذات في الواقع ضرورة
ان صدق الربط الايجابي يستدعي تحقق الموضوع وعلى الثاني لا يخفى ان النسبة السلبية تفيد سلب المحمول عن
الموضوع فالمحمول لا يخلو اما ان يكون هو المعدوم فيكون مفاد هذه القضية سلب المعدوم عن الموضوع فيكون
القضية في الحقيقة زيد ليس معدوما وهذا ضد المقصود او يكون هو مفهوم الوجود فيكون معنى زيد معدوم زيد ليس
موجودا فلا يكون المحمول هو المعدوم مع ان الكلام على تقدير كون المحمول هو المعدوم او يكون هو نفس الموضوع
فيكون معنى زيد معدوم زيد ليس زيدا وظاهر ان هذا ليس معنى العدم وبهذا ظهر ان ما قال صاحب الافق المبين مما
لا علاقة له بكلام المحقق الدواني فضلا عن ان يكون ايرادا عليه ثم انه قال هذا القائل بعيد الكلام الذي نقلنا
عنه ومن حيث ما عرفت فالحكم ان كل عقد حملي من حقه ان يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق
والتكذيب اي صحيحة لصلوح الحاشيتين للتصديق والتكذيب فان العقد انما يكون عقدا باعتبار تلك النسبة
اذ بها يرتبط المحمول بالموضوع ويصير المركب منها عقدا بالفعل محتملا للتصديق والتكذيب ويصلح متعلقا للادراك
التصديقي ايجابا او سلبا انتهى ولا ريب ان قولنا زيد معدوم قضية وطرفا هذا العقد زيد ومعدوم فالنسبة الحكمية

بينهما ايجابية فتكون القضية موجبة فكيف يكون من سوالب الهلية البسيطة او سلبية فاين الدال على تلك
النسبة السلبية واليه على تقدير كون النسبة سلبية يكون مفادها سلب المحمول اعني المعدوم عن زيد وهذا ضد
المقصود ونعم ما افيد انه لو كان قولنا زيد معدوم سالبة هلية بسيطة كما زعمه صاحب الافق المبين تبعا للصدر المعاصر
للمحقق الدواني لكان عكسه المستوي وهو قولنا المعدوم زيد ايضا سالبة والتزام كون هذا العكس سالبة اوادعاء
ان السالبة القائلة زيد معدوم لا ينعكس ولا يمكن عكسها المستوي خروج عن الفطرة الانسانية واما قوله مع ان
مجعولية الجعل البسيط آه ففي غاية السخافة لان المشائية المنكرين للجعل البسيط ذهبوا الى كون الوجود صفة
زائدة عارضة للماهية وليس مصداق الوجود عندهم نفس الماهية المتقررة فالعدم عندهم ليس عبارة عن سلب نفس
الذات غاية ما في الباب ان العدم اي سلب صفة الوجود عندهم مستلزم لسلب نفس الذات فافهم واما
ما قال استاذ الشارح وتلميذ الشارح بالقبول فمحصله ان القضية التي محمولها العدم موجبة بحسب الحكاية وسالبة
بحسب المحكي عنه فالقول بكونها موجبة صحيح بحسب الحكاية وبكونها سالبة صحيح بحسب المحكي عنه فزيد معدوم وزيد
ليس بموجود متحدان بحسب المحكي عنه ومتغايران بحسب الحكاية وهذا المحاكمة من العجائب فان القضية الموجبة
تكون حاكية عن موضوع يكون متصفا بالمحمول والقضية السالبة تكون حاكية عن سلب محض ولذا لا يستدعي
صدقها وجود موضوعها فزيد معدوم ان كانت موجبة بحسب الحكاية كان المحكي عنه لها ذات زيد بحيث تكون متصفة
بالمعدومية فان صح انتزاع العدم عنها صدقت القضية والا كذبت وان كانت سالبة كانت حكاية عن سلب محض
ولا يتوقف صدقها على وجود الموضوع وزيد ليس بموجود سالبة قطعا فالقول باتحادهما بحسب المحكي عنه وتغايرهما
بحسب الحكاية ايجابا وسلبا في غاية السقوط والسخافة وما قال من كون زيد موجود مشتملا على الوجود الرابطي
بمعنى النسبة التامة الخبرية فبيانه ان الصدر المعاصر للمحقق الدواني قد توهم انه ليس في الهلية البسيطة
الوجود والعدم رابطة وانما فيها النسبة الحكمية المسماة بنسبة بين بين وهي الاتحاد الملاحظ بين الموضوع و
المحمول وملاحظة هذا الاتحاد يكفي في الهلية البسيطة دون الهلية المركبة الا ترى ان العجم لا يذكرون الرابطة في
البسيطة ويقولون زيد هست وزيد نيست ويقولون في المركبة زيد نويسنده است ونويسنده نيست
ورده المحقق الدواني بانه لا يشك من له وجدان صحيح في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب والسلب
لا بد فيه من رابطة بينهما اذ لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة الحكمية واذعان وقوعها او لا وقوعها ومن ادرك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على اختلاف رأي القدماء والمتاخرين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في

هذا الحكم مما يشهد به الفطرة السليمة بفساده ولهذا صرح الشيخ وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية والمتاخرون بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التي هي مورد الحكم بزعمهم وقل لي اذا تصورت زيداً ومفهوم الوجود الكيفي هل ان التصوران في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما وتامه هذا بقول العجم زيد هست و زيد نيست بدون ذكر الرابطة لا ينفع اصلا كيف وعدم الذكر لا يدل على الانتفاء على انهم يقولون زيد موجود است و موجود نيست وفي اللغة العربية وغيرها من اللغات التي شعرنا بها لا فرق بين الوجود وغيره هذا مع ان الحقايق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية ومن اثبت امثال هذا في بطون الاوراق فقد رضي ان يكون اضحوكة للناظرين واعجوبة في الغابرين واجاب عنه معاصره بانه لا نزاع لاحد في ان كل قضية لا بد فيها من النسبة الحكمية المسماة بنسبة بين بين وهي الاتحاد الملاحظ بين الموضوع والمحمول رابطاً بل الكلام في ان الهلية المركبة لا يكفي فيها النسبة الحكمية بل لا بد ان ينضم اليها الوجود او العدم وجعل كلاهما معاً رابطة بين موضوعها ومحمولها فلتركب الرابطة فيها سميت مركبةً وزيفه المحقق الدواني بان الاتحاد ما لم يعتبر معه ثبوت او رفع لا تعلق به الاذعان سواء كان بين الموضوع والمحمول الذي هو الموجود او جنيه او بين محمول آخر فان الاذعان انما يتعلق بالايجاب والسلب لا بالاتحاد المتعقل لكليهما وذلك ظاهر جداً فكما لا نقدر على ان نذعن بقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين لا نقدر على الاذعان بوجوده من غير اعتبار الوجود بينهما او كما ان الحكم في الهلية المركبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه كذلك الحكم في الهلية البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه من الحكيم وجدانه بالفرق فصحة وجدانه و فساده لا يخفى على من صح وجدانه وهذا الكلام في غاية التحقيق والمتانة وبهذا ظهر سخافة ما زعم الصدر الشيرازي صاحب الاسفار في كتبه ان مفهوم الموجود بنفسه مرتبط بالموضوع دون حاجة الى رابطة اخرى غيرها لان هذا المفهوم ان كان مستقلاً لا تكون رابطةً وان كان رابطةً لا يكون محمولاً وقد افيد وجه وجيه لابطال هذين الرايين وهو ان قولنا الكاتب موجود هلية بسيطة منعكسة الى هلية مركبة وهي قولنا الموجود كاتب فهذه القضية التي هي عكس الهلية البسيطة اما مشتملة على النسبة التامة الخبرية فلا يكون العكس عبارةً عن مجرد تبديل طرفي القضية مع بقاء الكيف او غير مشتملة عليها فيبطل القول باشتمال الهليات المركبة كلها على النسبة التامة الخبرية وايضاً الكلمات الوجودية روابط زمانية وانها مواد بها تدل على النسبة الرابطة وتدل على الزمان كما هو المحقق عندهم ويشهد به الوجدان اليه فلفظ كان في قولنا زيد كان موجوداً اما دالة على النسبة الرابطة فيبطل القول بعدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة الرابطة او غير دالة عليها وهو خلاف الاجماع والبديهة فافهم ولا تخبط فقيل له سواء كان لنفسه آه وكلام القوم صريح

فی ان الهلیة البسیطة عبارة عن قضیة التی یکون محمولها الوجود والهلیة المرکبة عبارة عن القضیة التی یکون محمولها
ما سوی الوجود سواء کان نفس الموضوع او ذاتیا او صفة زائدة علیه سواء کانت متفرقة علی الوجود اولا وقولهم
بکون الهل المرکب موخرا عن مطلب هل البسیط لیس کلیا وقد قال الشیخ فی الفصل الخامس من اولی برهان
الشفاء اما المطالب بحسب ما یحتاج الیه ههنا فانها بالقسمة الاولی ثلثة اقسام وبالقسمة الثانیة قسمة اما بالقسمة
الاولی فمطلب ما ومطلب هل ومطلب لم ومطلب ما علی قسمین احدهما الذی یطلب به معنی الاسم کقولنا ما الخلاء
وما العنقاء والثانی الذی یطلب به حقیقة الذات کقولنا ما الحرکة وما المکان ومطلب هل علی قسمین احدهما بسیط و
هو مطلب هل الشیء موجود علی الاطلاق او لیس بموجود علی الاطلاق والآخر مرکب وهو مطلب هل الشیء موجود
کذا او لیس بموجود کذا فیکون الموجود رابطة لا محمولا مثل قولک هل الانسان موجود حیوانا او لیس بموجود حیوانا
فقد جعل القضیة التی المحمول فیها ذاتی من الهلیات المرکبة فمرادهم بوجود الشیء علی صفة غیر الوجود اعم من نفسه
وذاتیاته وصفاته سواء کانت سابقة علی الوجود اولا وما قال بعض الشراح المراد بالصفة التی هی غیر الوجود
اما اعم من ان یکون سابقا علی وجود کتقرر المهیة وتمیزها وامکانها او مسبوقا به کالقیام والقعود فیلزم تاخر الهل
البسیط عن المرکبة او صفة متاخرة فیلزم ان یکون الطالب للامکان داخلا تحت البسیط وهو کما تری لیس
بشیء اذ لا قباحة فی تاخر بعض الهلیات البسیطة عن بعض الهلیات المرکبة والقول بکون التقرر الذی هو
عبارة عن نفس المهیة من صفاتها السابقة علی وجودها مما لا معنی له اصلا واعجب منه عده التمیز الذی هو مساوق
للوجود من صفاتها السابقة علی وجودها ثم اجاب عما زعمه اشکالا بما تنفر عن استماعه الاذهان ولذا رفضنا
ترکا اجدر **قوله** ولکن ینبغی ان لا یهمل آه قد عرفت فیما سبق انه ان کان المراد انه ینبغی ان لا یهمل فصل احدی
المرتبتین عن الاخری وسبق السابقة منهما بان تحقیق ان مرتبة التقرر هی مرتبة المصداق المحکی عنه الواقعی
ومرتبة الوجود هی مرتبة الحکایة الذهنیة والاولی سابقة علی الثانیة سبق المحکی عنه علی الحکایة لئلا یضیع حقوق
الاحکام المختلفة حتی لا یمیز بین احکام المحکی عنه الواقعی والحکایة الذهنیة فذلک حق لکنه مبطل للهلیة البسیطة
الحقیقیة لکونه ناشیا من ظن المحکی عنه حکایة فهو تضییع لحقوق الاحکام المختلفة وان کان المراد انه ینبغی ان
لا یهمل فصل احد المرتبتین عن الاخری وسبق السابقة منهما بان یظن ان فی الواقع مرتبتین یحکی عن احدهما
بالهلیة البسیطة الحقیقیة وعن الاخری بالهلیة البسیطة المشهوریة وان الاولی سابقة علی الاخری فهو باطل
قطعا کیف ولیس للمهیة مع قطع النظر عن حکایة الذهن مرتبتان احدهما مرتبة التقرر والاخری مرتبة الوجود

وانما يكون كك ان لو كان الوجود عارضاً للماهية فى الواقع انضماما او انتزاعا وهو باطل لما مر غير مرة فتامل
ولا تخبط **قوله** لا يقال لو صح آه قال فى الافق المبين ربما توهم انه اذا كان الوجود الرابطى فى الهلية المركبة
مرجع مفادها العقد الى ثبوت المحمول للموضوع فيلزم للمحمول وجود اذ الوجود للغير لا يعقل بدونه فلا يصح اثبات
العدميات للموضوعات ثم ان ثبوته للموضوع ثابت ايضاً للموضوع فيكون له ايضاً ثبوت ثابت هو ايضاً للموضوع
الى لا نهاية وانا قد كشفنا فيما تلونا عليك من قبل منخره والآن فقد تكشف ان ثبوت المحمول للموضوع ليس هو
وجوده فى نفسه ولكن للموضوع كوجود الاعراض لمحالها حتى يستلزم وجوده فى نفسه بل انما هو اتصاف موضوعه
به اى الوجود الرابط فيجوز ان يتصف الموضوع بالعدمى مماله ثبوت فى ذهن ما واللانهاية فى الثبوتات ثبت
باثبات اعتبار العقل اذ ما لم يلحظ ثبوت المحمول للموضوع بالذات ولم يعقل بالعقد لم يمكن ان ينسب الى الموضوع
ويحكم بثبوته له فاذا قيل الانسان كاتب فقد تعقل مفهوم ثبوت الكتابة للانسان على انه اداة للحاظ حال الانسان
والكاتب ومرآة لتعرفهما لا على انه ملحوظ بالالتفات وملحوظ بالقصد فلا يمكن بحسب هذا التعقل ان يراعى حال ذلك
الثبوت ولا يتصور ان ينسب الى الموضوع بالثبوت واللاثبوت فاذا قلت ثبوت المحمول كذا فقد جعلته منظوراً
اليه بالالتفات وملحوظاً بالقصد لا بالتبعية وليس هو اتصاف الموضوع بالمحمول الذى لا يقع الا بين الحاشيتين
لا حاشية للحكم فاذن لك امكنك ان تنسبه الى الموضوع وتعتبر له ثبوتا آخر ويرجع الامر الى ان يكون ذلك
الثبوت الآخر آلة لتعرف حال الثبوت الاول ولا يكون معقولا بذاته ولا ملحوظا قصداً فان التفت اليه قلت
ثبوت الثبوت كذا فقد جاءتك الحاشيتان الا بالعرض وامكنك ان تعتبر للثبوت الآخر ثبوتا ثالثا وهكذا فان
تعقل الثبوت الثانى يتوقف على تعقل الثبوت الاول بالقصد وتعقل الثالث على تعقل الثانى كك وتعقل
ينتهى لحاظاته فتنبت السلسلة انتهى اعلم ان قوله والآن فقد تكشف آه جواب عن الايراد الاول لكنه لا يتوجه
ان قرر الايراد بان مفاد العقد الهلى المركب اى مصداقه ثبوت المحمول فى نفسه بان يكون للموضوع ويدل
عليه قولهم ان مصاديق الهلية المركبة مشتملة على الوجود الرابطى بمعنى وجود الاعراض فلا بد وان يكون
لمبدء المحمول وجود مع انه قد يكون من العدميات والحق ان وجود المحمول اعم من ان يكون بنفسه او بمنشاء
انتزاعه فالنحو الثانى من وجوده يحذو حذو الوجود الخارجى فى ترتب الآثار فمرادهم بما قالوا ان وجوده فى نفسه هو
وجوده للموضوع ما يشمل هذا النحو من الوجود وقوله واللانهاية فى الثبوتات آه جواب عن الايراد الثانى حاصله
ان الحكم على الثبوت بالثبوت انما يكون لو تعقل بالذات اذ لا بد وان يكون الانتساب الى الملحوظ بالذات

واما الملحوظ بالتبع فلا يمكن الانتساب اليه لكونه غير مستقل بالمفهومية ولا ريب ان تلك الثبوتات متناهية فهذه الاحكام ايضا متناهية فكيف يذهب السلسلة الى غير النهاية وفيه كلام اما اولا فلانه يزعم ان غير المستقل بالمفهومية لا يمكن ان يصير مستقلا اصلا وسيجیٔ نقل كلامه انشاء الله تعالى واما ثانيا فلانه لا يلزم من امتناع الحكم بالثبوت عدم الثبوت فی نفس الامر فالشیٔ الرابطی الغير المستقل وان لم يصلح لان يحكم عليه لكنه صالح للثبوت فی الواقع فاذا قلنا الانسان كاتب فالثبوت الرابطی ثابت فی الواقع فتكون القضية موجبة موضوعه هذا الثبوت ومحموله ثبوت آخر فيلزم ثبوت الثبوت ولا يخفى ان هذا الثبوت ثابت ايضا فيلزم ما التزم فان قيل يجوز ان تكون هذه الثبوتات غير مترتبة يقال هذا لا يجدی نفعا لان اللازم وجود هذه الثبوتات فی الخارج لان قولنا الانسان كاتب مثلا قضية خارجية فلا بد من ثبوت ثبوت الكتابة فی الخارج والا لزم كذب حمل الثبوت فی الخارج ولا مخلص الا بان يقال القدر الضروری ثبوت المثبت له فی الخارج سواء كان بنفسه او بمنشاء انتزاعه والربط الايجابی انما يستدعی ثبوت المثبت له سواء كان بنفسه او بمنشاء انتزاعه وهذه الثبوتات وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشاء انتزاعها لان الموضوع موجود فی الخارج بحيث يصح انتزاع ثبوت الكتابة له عنه وهكذا فتامل جدا

قوله لانا نقول ثبوت المحمول آه قال فی الحاشية قال معلم الحكمة اليمانية المحمول بما هو محمول ليس له وجود فی نفسه يكون لموضوعه كما للاعراض بل انه لا يوجد لنفسه وانما له ثبوت لموضوع ووجوده فی نفسه هو انه ثابت للموضوع و فرق بين قولنا وجوده فی نفسه هو وجوده لموضوعه وبين قولنا وجوده فی نفسه هو انه موجود لموضوعه اذ مدلول الاول انه موجود فی نفسه لكنه للغير كالاعراض ومدلول الثانی انه ليس له وجود فی نفسه بل هو موجود لموضوعه و بالجملة هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول فليس له بما هو محمول وجود الا وجود الموضوع لاتحاده مع موضوعه وهو ثابت له وهذا هو الاختصاص الذی يتوطاه الحمل بهو هو فتفكر انتهت واعترض عليه بعض المحصلين من نظار حواشی شرح المواقف بان مدار كلامه على ان المحمول لا يكون له وجود فی نفسه ولم يبين وجهه وان قيل انه اذا كان له وجود فی نفسه هو لموضوعه لم يكن وجوده فی نفسه متحدا مع وجود الموضوع يقال اثبات الوجود الرابطی للمحمول يدل على مغائرته ذاته لذات الموضوع ولا يتصور اتحاد الوجود بينهما حقيقة والاتحاد المجازی يتصور فی صورة ان يكون للمحمول وجود فی نفسه ايضا واليضا لا يدری ما معنى اتحاد الوجود بين العارض والمعروض فالاتحاد فيه حقيقة مع تغائر الذاتين ٥٩
لكن غير متصور ولو اريد الاتحاد بالعرض كما صرح به فمناطه ليس الا الحلول او الانتزاع وهو مشترك بين المشتقات والمبادی فالحق ان مناط الحمل فی العارض على الحلول واما خصوص المواطاة او الاشتقاق فناش عن

المحمول فان كان قلنا بلا ان يقال الموضوع هو وكان يكون مشتقا او ما في حكمه فحمل بالمواطاة والا فبالاشتقاق واجاب عنه بعض الاعلام قد بان ان وجود
الشئ للشئ يعني الوجود الرابطي يطلق عندهم على معنيين احدهما وجود الشئ في نفسه بان يكون متعلقا بغيره لكون وجود الشئ ناعتا له والثاني النسبة
الايجابية فالوجود الرابطي بالمعنى الاول حقيقته وجود في نفسه هو وجوده لغيره بمعنى ان وجوده في نفسه هو بعينه نسبته الى موضوعه وبهذا المعنى انما يتحقق اذا كان لهذا
الشئ وجود مغائر لوجود موضوعه ويكون هذا الشئ بنفس ذاته متعلقا بآخر كالنعت بالنسبة الى المنعوت فهذا الوجود
انما يكون للمبادي وهي القائمة بالموضوعات فان لها وجودا مغائرا بها يمكن انتسابها الى موصوفات تلك المبادي
واما الامور المحمولة فليس لها وجود مغائر لوجود موضوعاتها لان الحمل اتحاد المتغائرين في اللحاظ في نفس الامر فليس
هناك في نفس الامر وجودان يكون احدهما للمحمول والآخر للموضوع حتى يمكن عروض النسبة له وبالجملة الوجود
الرابطي بهذا المعنى انما هو وجود المنتسب للغير وهذا انما يصح اذا تعدد وجود المنتسب والمنتسب اليه وهذا لا يتصور فيما
يكون فيه حمل بالمواطاة ومناط الاتحاد ليس على مجرد الانتزاع او الانضمام بل على انتزاع شئ يصح معبرا وعنوانا
عما ينتزع عنه فوجود هذا المنتزع هو وجود المنتزع عنه لانه هو واما اذا كان الانتزاع انتزاع شئ على صفة نعتا
للمنتزع عنه فوجوده بما انه للانتزاعي لا يكون نفس وجود موضوعه فيمكن انتساب هذا الوجود بما انه للانتزاعي الى موضوعه
بخلاف الصفات المحمولة فان وجوداتها بما انها لها هي نفس وجودات موضوعاتها لانها هي هذا كلامه ولا يخفى
دقته ومتانته الا انه يمكن ان يقال المبادي والمشتقات كلها انتزاعية ومناشيها هي المبادي الانضمامية
فوجودها في انفسها هو وجودها لمحالها فتغائر المبادي الانضمامية مع وجود محالها هو بعينه متغائرة وجود الانتزاعيات
مع وجود محالها الا انه قد يتحد وجود المبدء والمحل اعتبارا في بعض الملاحظات وهو مناط الحمل في بعض الانتزاعيات
كالمشتقات وهو معنى اتحاد وجودهما ومعنى الحمل لا غير كما ان المبدء عند المحقق الدواني مشتق ومحمول باعتبار
فتامل بدقة النظر **قوله** وهو الوجود الرابطي آه قال في الحاشية اي حصول الصفة وتحققها في الموصوف سواء
كان هذا الحصول مما ينتزع من حال الصفة في نفسها في ظرف الاتصاف كما في الاعراض العينية او من حال
الموصوف بان يكون الموصوف موجودا في ظرفه على حال يصح بالنظر اليه انتزاع الصفة عنه وهو في سائر الاوصاف
التي يقصد تحصيلها للموصوف على خلاف امر الوجود ولانه يفيد الاتصاف به تحصيل ذات الموصوف وبين بازائه
حال للموصوف به يصح انتزاعه عنه هذا ما حققه المعلم الاول للحكمة اليمانية انتهت اعلم انه قد زعم صاحب الافق المبين
ان اتصاف الماهية بالوجود انتزاعي ذهني اذ لا تميز للوجود عن الماهية في ظرفه وليس في الاعيان خصوص حال بها يصح انتزاع
عنها بل هناك خلط بحت والاتصاف يستدعي التميز في ظرفه بين الموصوف والصفة وقد قلده الشارح

كما هو ديدنه ولا يخفى على المتأمل ان القول بانه ليس في العين خصوص حال زائد على المهية لاحق بها بعد تقررها بها يصح انتزاع الوجود عن المهية مسلم او مصحح انتزاع الوجود الخارجي نفس المهية لا امر زائد عليها يقوم بها انضماما او انتزاعا لكن لا يلزم منه ان لا يكون مصحح انتزاع الوجود ومنشأه ومطابق الحكم به امرا عينيا و ان يكون مصحح انتزاعه خصوص الوجود الذهني حتى يكون الاتصاف به انتزاعيا ذهنيا ضرورة ان مصحح انتزاع الوجود الخارجي ومصداق الاتصاف به نفس المهية ولا دخل لملاحظة الذهن فيه اصلا والقول بان هناك خلطا بحتا لا معنى له الا ان في الخارج ليس الا نفس المهية وهذا هو المصحح لانتزاع الوجود الخارجي عنها واما القول بان الاتصاف يستدعي التميز بين الموصوف والصفة في ظرفه ففي الاتصاف الانضمامي مسلم وفي الاتصاف الانتزاعي غير مسلم بل باطل والا لم يبق الاتصاف انتزاعيا كما لا يخفى على المتأمل

قوله وهو من خواص الهلية المركبة الخ اعلم ان المشهور ان الوجود الرابطي يطلق على معنيين الاول النسبة الايجابية الحاكية والثاني وجود الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في محل فالوجود الرابطي بهذا المعنى وجود مستقل قد اخذ مع اضافة لاحقة الى متعلق ما فهذا الوجود وجود له لكونه من الحقائق الناعتية فهو امر مستقل في نفسه قد عرض له معنى غير مستقل هو انه في الغير وللغير وهذا الوجود قد نعت موضوعه فيسمى العروض كما يقال البياض مثلا عارض وموجود للجسم وقد نعت به متعلق موضوعه فيسمى الاتصاف كما يقال الجسم متصف بالبياض موجود له البياض فهما والعقد في الهليات المركبة الموضوع القائم به صفة ولها وجود في نفسها منتسب الى موضوع الصفة لاقتضاء الناعتية ذلك ففي مصاديق الهليات المركبة وجود رابطي بخلاف الهليات البسيطة اذ مفاد العقد فيها ثبوت الموضوع في نفسه لان وجود الشيء هو نفس موجوديته وليس وجوده وجودا رابطيا في الموضوع بل وجود الموضوع فليس له ثبوت للغير ويؤيده ما قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لموضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان يخالفها لاحتياجها الى الوجود حتى يكون موجودا واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في نفسه هو نفس وجود موضوعه واعترض عليه بعض الاعلام قده بانهم ان ارادوا باشتمال الهليات المركبة على الوجود الرابطي ان الوجود الرابطي بالتفسير المذكور موجود في مصاديق الهليات المركبة فظاهر انه ليس كذلك لان الوجود معنى انتزاعي وان ارادوا ان مصاديق الهليات المركبة صالحة لانتزاع الوجود الرابطي فظاهر انه لا يصح انتزاع الوجود الخارجي من

مصاديق الهليات المركبة التي مبادي محمولاتها انتزاعية فلا يصح ان يقال الوجود الخارجي للفوقية في نفسها هو وجودها في موضوعها اذ ليس للفوقية وجود كما قلتم في الوجود وان اراد والوجود الاعم سواء كان بنفسه او بمنشأه فنسلم ان مصاديق الهليات المركبة مشتملة عليه بمعنى انها مصححة لانتزاع هذا الوجود ولكن مصاديق الهليات البسيطة ايضاً كك لان الوجود من الكليات المتكررة فكما ان الوجود للفوقية في نفسها هو وجودها في الموضوع لكونه مصححا لانتزاعها كك وجود الوجود في نفسه هو وجوده في موضوعه لكونه مصححا لانتزاعه ثم قال تحقيق المقام ان المعتبر الوجود الذي به الموجودية الذي هو منشأ الآثار وهو الوجود الحقيقي وفيه احتمالان الاول انه نفس المهية المتقررة والثاني انه امر زائد فعلى الاول الفرق ان مصداق الهليات البسيطة نفس المهية المتقررة بخلاف مصداق الهليات المركبة فان المصداق هناك الموضوع مع صفة انضمامية او انتزاعية فمصداقها بسيط ومصداق المركبة مركب مع الصفة لكونها حقيقة ناعتية منتسبة بنفسها الى الموضوع فهي وجود في نفسه باعتبار ووجود رابطي باعتبار انها منتسبة الى الموضوع وعلى الثاني الفرق ان مصاديق الهليات البسيطة الموضوع مع امر به الموجودية ومصداق الهليات المركبة الموضوع والصفة مع امر به موجودية الصفة للموصوف وهذا الامر وجود الصفة في نفسها اذ به موجودية الصفة وهو بعينه منتسب الى الموضوع فانه كما انه ما به الموجودية كك ما به الانتساب وليس في مصداق الهليات البسيطة سوى وجود الموضوع الذي هو بمنزلة الصفة وفي المركبة وجود آخر لهذا الوجود مغائر له حتى يكون وجوده في نفسه هو وجوده للموضوع فان موجودية الوجود بنفسه وموجودية سائر الاشياء بالوجود ثم قال ايضاً ان مصداق الهلية البسيطة نفس ذات الموضوع فليس هناك وصف قائم يحكى عنه بخلاف الهليات المركبة وليس للوجود الذي به الموجودية قياما بالمهية الموجودة والمحكي عنه في القضية مطلقا كون الموضوع بحسب نفس الامر اي من غير اعتبار المعتبر بحيث يصح انتزاع النسبة عنه بحيث يحكى عنه عن حاله الواقعي وهذا قد يكون نفس تقرر الموضوع وقد يكون لتقرره بحيث يصح انتزاع الصفة او بحيث ينضم اليه الصفة والمستدعي لتقرر الموضوع على سبيل التوقف ما يكون حكاية عن التقرر مع وصف زائد ولا يظن ان ليس للموجودية المصدرية قياما بالمهية اصلا كما زعم الصدر المعاصر للمحقق الدواني لان هذا مكابرة لا يلتفت اليها بل لها قيام بالمهية لكن ليس موجوديتها باعتبارها كيف وهو معنى منتزع بعد تقررها مرتبة الآثار واذا اريد الحكاية عن قيام هذا المعنى المصدري الانتزاعي فهو مثل الحكاية عن قيام سائر صفات المهيات كالشيئية ونحوها داخلة في الهليات المركبة ولابد لها من وجود رابطي هذا كلامه ولا يخفى على المتامل ان ما قال من كون مصداق

الهلية البسيطة نفس ذات الموضوع فی غاية التحقيق اذ الهلية البسيطة عبارة عن قضية محمولها الوجود وهی حاكية عن تقرر الموضوع اذ الوجود حكاية عن تقرر نفس ذات الموضوع لا عن امر زائد على نفس ذاته قائم بها انضماماً او انتزاعاً ولا انصاف للمهية بالوجود اصلا لانه ليس من عوارض المهية كما مر مراراً وما قال من كون الوجود المصدری قائما بالمهية فليس بشئ اذ قد سبق ان الوجود المصدری حكاية عن نفس الذات المتقررة ومرتبة الحضورية انما هی فی الذهن فمفهوم الوجود الذی هو حكاية ذهنية ليس قائما الا بالذهن لا بنفس المهية فلا يكون عارضاً لنفس المهية فی نفس الامر وهذا هو مراد الصدر المعاصر للمحقق الدوانی حيث قال فی حواشی شرح التجريد ان الوجود لا وجود له ذهنيا وخارجيا اما خارجيا فللبراهين المذكورة فی الكتب الحكمية الاشراق وغيره واما ذهنيا فلان زيداً مثلاً ليس موجوداً بما فی ذهننا من معنى الوجود وكما انه ليس متحركا بما فی ذهننا من معنى الحركة انتهى كلامه ان الوجود عبارة عن نفس الحكاية الذهنية القائمة فی الذهن وليس بازائها امر قائم بالمهية تكون تلك الحكاية الذهنية صورة له وما قال المحقق الدوانی معترضا عليه ان الوجود وان كان انتزاعيا لكنه ليس اختراعيا فله تحقق فی نفس الامر كسائر الانتزاعيات مثل الاضافات ونحوها وانكار وجوده فی الذهن مكابرة والتمسك بان زيداً مثلا ليس موجوداً بما فی ذهننا من الوجود فيقتضی ان لا تكون الاعراض الموجودة فی الخارج موجودة فی الذهن ايضا فان الثوب الاسود لا يكون اسود بما فی ذهننا من السواد على انا لا نسلم انه ليس موجوداً بالوجود الحاصل فی ذهننا فان الموجود فی الذهن حقيقة الوجود كما هو مذهب المحققين ليس بشئ لانه ان اراد بكون الوجود انتزاعيا انه حكاية عن نفس المهية فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود امراً قائما بالمهية فی نفس الامر انضماما او انتزاعا كالاضافات وغيرها فانها امور زائدة على موصوفاتها قائمة بها قياما انتزاعيا والوجود ليس كذلك وان اراد انه من الانتزاعيات القائمة بالمهيات فهو باطل وما قال فی العلاوة انما يستقيم لو كان الوجود قائما بالموجود فی الواقع قياما ما انضماميا او انتزاعيا وليس الامر كذلك فتامل ولا تزل **قوله** وقد قال المعلم الاول آه اعلم ان الشارح قد توهم ان الهلية البسيطة والهلية المركبة متغائرتان بحسب الحكاية ايضا باعتبار تضمن الهلية المركبة للنسبتين بخلاف البسيطة قال فی الافق المبين اما العقد الهلی المركب كقولنا الفلك متحرك ففيه نسبتان احدهما الوجود او العدم الرابط اذ ما يرومه الرابط هناك هو وجود شئ لشئ او انتفاء شئ عن شئ فيلحظ للوجود نسبة الى موضوعه ثم للمجموع الى متعلق موضوع الوجود نسبة اخرى هی النسبة الحكمية اللازمة فی جميع العقود فان جعل المحمول موضوع الوجود كان الوجود

ینسب الی المحمول ثم ینسب المجموع الی الموضوع بالنسبة الحکمیة فیقال ان وجود الموضوع علی صفة کذا وذلک فی الموجبات وفی السوالب یلحظ نسبة العدم الی ما یعتبر موضوعا له ثم ینسب المجموع الی متعلق موضوع العدم فان اعتبر المحمول موضوعا له نسب العدم الی المحمول ثم المجموع الی الموضوع لیسلب النسبة الحکمیة الایجابیة فیقال لا یوجد للموضوع ہذا المحمول وان اعتبر موضوعه موضوع ذلک نسب العدم الی الموضوع ثم یسلب بذلک ربط المحمول لسلب تلک النسبة فیقال لیس یوجد الموضوع علی وصف کذا فاذن آخذ تمیینک لنسبتان فقط جزء منفرد للعقد وہی النسبة الحکمیة الرابطة بین حاشیتیہا الموضوع والمحمول فی اجناس العقود وانواعہا علی الاطلاق واما النسبة الاخری وہی نسبة الوجود الی المحمول او الموضوع او نسبة العدم الی احدہما فہی لیست جزءًا منفردًا بل ہی متضمنة فی المحمول ومدلول علیہا او فی الموضوع فالمحمول مع تلک النسبة المتعلقة بہ جزء منفرد للعقد او الموضوع کک فاذن قد استبان ان العقد الہلی البسیطی کما انہ بسیطی فکک ہو بسیط فی نفسہ من جہة ان النسبة فیہا واحدة والعقد الہلی المرکبی کما انہ مرکبی فکک ہو مرکب فی نفسہ لتضمنہ النسبتین ہذا کلامہ ولا یخفی علی من لہ فطرة سلیمة انا اذا راجعنا الی وجداننا لا نفہم من قولنا الفلک متحرک مثلًا الا ان مفہوم المتحرک ثابت للفلک کما لا نفہم من قولنا الفلک موجود الا ان الموجود ثابت لہ فالنسبة الحکمیة کافیة فی الحکایة عن کون الفلک بحیث یثبت لہ الحرکة فی نفس الامر ولا یحتاج الی نسبة اخری اصلا وایضا ہذہ النسبة المضمنة معنی غیر مستقل فعلی تقدیر کونہا جزءًا من الموضوع او المحمول لا یبقی الموضوع او المحمول صالحًا لان یکون حاشیةً للعقیة فان المحکوم علیہ وکذا المحکوم بہ لا بد وان یکون مستقلا بالمفہومیة ومع قطع النظر عن ہذا لو اعتبر العدم الرابطی متضمنا فی المحمول فی السالبة ثم نسب الی الموضوع بسلب الایجاب لا یرجع محصلہ الی ان الموضوع لیس یوجد لہ المحمول کما توہم نعم لو اعتبر فی السالبة ایضا الوجود الرابطی کما اعتبر فی الموجبة ثم نسب المحمول مع ہذا الوجود وسلب النسبة الی الموضوع لرجع الحاصل الی ما ذکروا والعجب من الشارح انہ قد اعترض علیہ بامثال ہذہ الاعتراضات فی حواشیہ علی حواشی شرح المواقف وہہنا قد امکن بہ من دون ان یتدبر فی معناہ ویتامل فی مبناہ فتامل ولا تخبط خبط عشواء **قولہ** وہذا لا یختص بالاعراض آہ قال فی الحاشیة بل یعم لکل ما حمول فیہ حمل مفہوم ما علیہ ذاتیا کان او عرضیا وجودیا کان او عدمیا انتزاعیا کان او انضمامیا علی خلاف امر الہلیات البسیطة فان المقصود فیہا التصدیق بنفس تجوہر الموضوع وصیرورتہ فی نفسہ فی ظرف ما انتسب انت تعلم انہ اذا کان المقصود فی الہلیات البسیطة التصدیق بنفس تجوہر الموضوع

وصار الوجود حكاية عن نفس ذاته المجعولة جعلاً بسيطاً كانت الهلية البسيطة التي محمولها الوجود حكاية عن مرتبة نفس الذات وهذا هو الهل البسيط الشهوري واما الهل البسيط الحقيقي الذي اخترعه معلم الشارح فلا يخلو اما ان تكون حكاية عن تلك المرتبة اي مرتبة نفس الذات المجعولة جعلاً بسيطاً فهي الهلية البسيطة المشهورية لا غير او يكون حكاية عن مرتبة اخرى فلا بد من بيان تلك المرتبة او ليس حكاية عن شيء فلا يكون مطلبا فضلا عن ان يكون مطلب بل فتامل ولا تكن من المخبطين **قوله** فتفكر فيه قال في الحاشية اشارة الى ما يرد عليه كما سياتي في اوائل التصديقيات نقلا من الاستاذ مصدرا بقوله قيل عليه انه ثبت محصل ايراد استاذ الشارح على صاحب الافق المبين ان المحمول في الهلى البسيط وكذا في الهلى المركب مفهوم من غير اعتبار نسبته فيه وليس في العقد اي عقد كان غير النسبة الحكمية الرابطة اذ لا يفهم من قولنا الموضوع محمول الا نسبة وحدة ويعبر عنها بثبوت المحمول اي محمول كان وهذا الثبوت كما ينسب الى مفهوم الكاتب مثلا ينسب الى مفهوم الوجود عند التعبير والتفصيل عن مفاد العقد من غير فرق ولو لم يعتبر هذه النسبة يلزم اسقاط اصل الثبوت عن الحكاية فافهم **قوله** ولم يطلب لعلة آه اعلم ان مطلب لم يطلب به علة الشيء فقد تكون بحسب القول وهو الذي يطلب به الحد الاوسط الموجب للجزم لصدق القول في القياس المنتج لذلك القول كقولك لما كان العالم حادثا فيقال لكونه ممكنا وكل ممكن حادث فالعالم حادث وقد يكون بحسب الامر نفسه وهو ما يطلب علة وجود الشيء في نفسه اعم من وجوده مطلقا او من وجوده على حال من الاحوال كقولك لم كان المجرد عن المادة موجوداً ولم كان المقناطيس جذابا للحديد قال الشيخ في الفصل الخامس من اولى برهان الشفاء مطلب لم على قسمين فانه اما بحسب القول وهو الذي يطلب الحد الاوسط وهو علة لاعتقاد القول والتصديق به في قياس ينتج مطلوبا واما بحسب الامر في نفسه وهو الذي يطلب علة وجود الشيء في نفسه على ما هو عليه من وجوده مطلقاً او وجوده بحال **قوله** او الجنس من ذوي العلم آه اورد عليه بانا لا نسلم انه للسؤال عن الجنس وانه يصح في جواب من جبرئيل ان يقال ملك بل جوابه ملك ياتي بالوحي الى الرسل ونحو ذلك مما يفيد للسامع تشخصه وتعينه فان قيل قد ذكر السكاكي في قوله تعالى حكاية عن فرعون فمن ربكما يا موسى ان معناه ابشر هو ام ملك ام جني يقال فساده يظهر من جواب موسى بقوله ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فان جوابه بالاوصاف المشخصة يدل على ان سوال فرعون كان عن الشخص لا عن الجنس كذا قال العلامة التفتازاني في المطول اجيب عنه بانه يحتمل ان يكون جواب موسى عليه السلام لبيان انه لا مجانسة له تعالى مع غيره لانه خالق كل شيء وهادٍ

فليس كمثله شيء وبالجملة يجوز ان يكون جوابه من باب اسلوب الحكيم كانه قال دع السوال عن الجنس فانه معلوم بطلانه لان ذاته تعالى لا تدخل تحت جنس بل اللائق بجنابه تعالى ان يسأل عن صفاته الكاملة **قوله** وكيف واين ومتى آه قال الشيخ في برهان الشفاء مطلب الاي والكيف والكم والاين ومتى وغير ذلك فهي راجعة بوجه ما الى الهل المركب فان اراد احد ان يكثر المطالب بتعديدها فليفعل الا ان المطالب العلمية الذاتية هي تلك ومع ذلك فان مطلب لم ابسط من هذه البواقي واشد دلالة على المطلوب وانما يطلب به تمييز الشيء بما يخصه وتلك اوسع مذهبا واعرض مجالا وان احب احد ان يجعل مطلب اي مشتملا بوجه ما على مطالب كيف وكم واين وغير ذلك فليفعل ثم يكون مطلب هل ولم يطلبان التصديق ومطلب ما واي يطلبان التصور

قوله واجيب عنه آه حاصل الجواب ان الثاني اعني قولنا كل مجهول مطلق يمتنع الحكم عليه قضية حقيقية والمحكوم عليه فيها معلوم بوجه ما وان امتناع الحكم انما هو على تقدير كونه مجهولا مطلقا وظاهر ان المحكوم عليه في هذه الصورة هو ذات المجهول مطلقا فيكون المجهول المطلق من حيث الذات معلوما باعتبار لكنه مجهول مطلقا بحسب الفرض فصحة الحكم وامتناعه بهذين الاعتبارين وهذا ما قال شارح المطالع الجواب الحاسم لمادة الشبهة ان المجهول مطلقا دائما معلوم بالذات مجهول مطلقا بحسب الفرض والحكم عليه وسلب الحكم عنه بالاعتبارين وقد بينه السيد المحقق قدس سره بانا اذا قلنا كل مجهول مطلقا دائما فهو كذا فلا شك ان العقل بمفهوم هذا العنوان قد توجه الى افراد هذا المفهوم وجعله آلة لملاحظتها على وجه كلي اجمالي فتكون معلومة بهذا الوجه قطعا وتلك الافراد هي ذات المجهول المطلق دائما فوجب ان يكون ذاته معلوما باعتبار اتصافه بصفة المجهولية المذكورة وهذا امر معلوم بالضرورة واذا كان ذاته معلوما باعتبار لم يكن مجهولا مطلقا دائما في نفس الامر بل بحسب فرض العقل حيث توجه اليه بهذا المفهوم فالحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار فرض اتصافها بالمجهولية المطلقة الدائمة فان قلت اذا كان تلك الذات معلومة للعقل فكيف يحكم عليها بسلب الحكم وامتناعه مع ان المعلومية يقتضي صحة الحكم واثباته قلت هي وان كانت معلومة له لكنه لم يلاحظها باعتبار اتصافها بصفة المعلومية بل بتلك الصفة المجهولية واعترض عليه معاصر المحقق الدواني بان الامر المتوجه اليه لا محالة مفهوم معلوم يكون التوجه اليه فذلك المفهوم المعلوم هناك الكان نفس مفهوم الانسان كان هناك مفهوم واحد هو مفهوم الانسان وقد وقع التوجه اليه فيكون هذا المفهوم هو المتوجه اليه لا افراده متوجها اليها كما ادعاه وان كان غيره سواء كان ذلك الغير مفهوم فرد الانسان او خصوصيات الافراد وغيرهما فلا بد من التوجه اليه اذ قلنا ٦٠ رو

كل انسان ولا يلزم التوجه الى شيء منها وانما الذي يلزم التوجه اليه هناك هو مفهوم الانسان والذي دعاه
الى هذا الدعوى هو شبهة ان المحكوم عليه الذي يجب ان يكون معلوما حال الحكم هو افراد الموضوع اذ الحكم
بثبوت الموضوع لها فيجب ان تكون معلومة ولما كان بينا انها ليست معلومة بخصوصياتها ولم يكن من الموضوع
حال الحكم معلوم سوى العنوان حكم بانها معلومة بهذا الوجه اجمالي وليس الامر كذلك فانا نتصور مفهوم العنوان ونحكم
عليه بما يسري منه الى افراده وليس لنا شعور بذلك السريان ولا بالافراد ح مما يجب علينا تصوره ح هو المحكوم
عليه هو مفهوم العنوان لانا نعلم سراية الحكم اليه وهي الافراد ولا يخفى على المتامل ما فيه قال في الحاشية
قال شريف المحققين تلخيصه ان مفهوم المجهول المطلق دائما مفهوم كلي فللعقل ان يلاحظه بالذات وان
يجعله آلة لملاحظة الافراد واذا جعله مرآة لها ولاحظها من حيث الاتصاف بهذا المفهوم الذي هو منشاء الامتناع
الحكم يحكم عليها بذلك الامتناع ولها معلومية اليه مرتبة على هذه الملاحظة لكنها في تلك الحالة ليست ملحوظة
للعقل من حيث اتصافها بتلك المعلومية بل يحتاج في كونها ملحوظة من هذه الحيثية الى ملاحظة ثانية مرتبة
على الملاحظة الاولى فاذا لاحظها العقل كذلك اي باعتبار معلوميتها حكم عليها بصحة الحكم لا بامتناعه وبالجملة ان الحكم
على الافراد وقد توجه العقل اليها بهذا العنوان فتكون معلومة بهذا الوجه قطعا فلم تكن مجهولة مطلقا في نفس الامر
بل بحسب فرض العقل حيث توجه اليها بهذا المفهوم فالحكم عليها باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار فرض
اتصافها بالمجهولية لا يقال لما كانت الذات معلومة للعقل وهي تقتضي صحة الحكم واثباته فكيف يحكم عليها بامتناعه
لانا نقول هي وان كانت معلومة للعقل لكنه لم يلاحظها من حيث اتصافها بالمعلومية بل بصفة المجهولية ولما
لم تكن تلك الافراد موجودة في عالم الواقع لم يصح اخذ هذه القضية خارجية او ذهنية اذ كلما يوجد في الذهن
يكون معلوما وكذا الموجود الخارجي فلا يمكن اتصافه بالمجهولية مطلقا وانما يجب اخذها حقيقية لا يقال التقدير
في الحقيقية راجع الى وجود الموضوع لا الى اتصاف الموضوع بالعنوان كما ذكرتم لانا نقول بل هو راجع الى كليهما
فانهما متلازمان هذا كله خلاصة ما حققه سيد المحققين على مذهب المتاخرين القائلين بان الحكم على الافراد انتهت
اعلم ان مآل ما قال السيد المحقق قده في حواشي شرح المطالع الى ان القضية الدائمة كل مجهول مطلقا يمتنع عليه
الحكم وان كانت حملية بحسب الصورة لكنها شرطية في الحقيقة فاذا قلنا كل مجهول مطلقا دائما يمتنع عليه الحكم دائما
كان معناه ان هذا الامتناع لاجل تلك المجهولية فاذا كانت تلك المجهولية مفروضة الثبوت للاشياء كان
اتصافها بامتناع الحكم على تقدير ثبوت المجهولية كانه قيل اذا اتصفت الاشياء بالمجهولية المطلقة الدائمة

امتنع الحکم علیہا فیکون فی معنی الشرطیۃ و اورد علیہ معاصر المحقق الدوانی بان کون الوصف مفروض الصدق
علی الذوات لا یستلزم ان یکون باتصال مضمون قضیۃ بقضیۃ اخری حتی یلزم ان یکون القضایا التی اوصاف
عنواناتہا مفروضۃ الصدق علی ذوات موضوعاتہا شرطیۃ ولا ینافی ان یکون الحکم فیہا بثبوت المحمول لموضوعہ
فی زمان ذلک الوصف لم لا یجوز ان تصدق وصفیۃ حقیقیۃ وبالجملۃ یحکم العقل بصدق معانی امثال تلک القضایا
المستفادۃ منہا بحسب الترکیب الحملی من غیر اعتبار تعلیق علی ان مثل التعلیق الذی اعتبر فیہا حتی آلت الی الشرطیۃ
لو اعتبر فی غیرہا من الحملیات آلت الی الشرطیات فالحکم بان ہذہ القضایا الحملیۃ شرطیۃ بحسب الحقیقۃ دون غیرہا
من الحملیات تحکم ظاہر بل لو لم تصدق ہذہ القضایا حملیۃ لصدق نقائضہا و یلزم المحذور مثلاً لو لم یصدق قولنا
کل مجہول مطلقاً دائماً یمتنع الحکم علیہ وصفیۃ حقیقیۃ لصدق نقیضہا اعنی قولنا بعض ما ہو مجہول مطلقاً دائماً لا یمتنع
علیہ الحکم حین ہو مجہول مطلقاً دائماً بعت لانہ مستلزم لامکان المشروط بدون الشرط واجاب عنہ المحقق الدوانی
بان القول بان ہذہ القضیۃ فی قوۃ الشرطیۃ معناہ انہا مساویۃ للشرطیۃ فی الصدق فانہ اذا کان اعتبار العنوان
بحسب الفرض والاتحاد مع المحمول علی تقدیر العنوان یکون مساوقاً للشرطیۃ لا محالۃ ودعوی ان ہذہ القضیۃ ونظائرہا
صادقۃ من غیر اعتبار التعلیق ممنوعۃ بل مما صرح بہ من ان مناط صدق ہذہ القضیۃ ثبوت امتناع الحکم رحین المجہولیۃ
انما یمشی اذا کان معناہ ثبوت الامتناع علی تقدیر المجہولیۃ اذ لو کان معناہ ثبوت الامتناع علی البت لم یکن
مناط صدقہا ثبوتہ علی التقدیر وبالجملۃ ہذہ القضایا فی قوۃ الشرطیۃ دون غیرہا من الحملیات لان ہذہ القضایا
لا تصدق الا اذا کان مضمونہا ثبوت المحمول للموضوع علی تقدیر الاتصاف بالعنوان ضرورۃ انہ لا اتصاف لشیٔ
ما من تلک المحمولات بحسب الواقع بل انما یتصف بہا علی تقدیر اتصافہا بالعنوان فقط فتکون فی قوۃ الشرطیۃ
بخلاف غیرہا من القضایا التی موضوعاتہا متحدۃ مع محمولاتہا فی نفس الامر وانت تعلم ان محصل کلامہ
یرجع الی ان ہذہ القضایا غیر بتیۃ بمعنی انہ لو صدق ہذا المفہوم علی شیٔ اتصف بالمجہولیۃ المطلقۃ وہذا ہو الذی
اختارہ صاحب الافق المبین فی دفع الاشکال بامثال ہذہ القضایا حیث قال بعد تقسیم القضیۃ الی البتیۃ و
غیر البتیۃ ومن ہذا السبیل یدفع الاعضال فی الحمل الایجابی علی مفہومات الممتنعات کاجتماع النقیضین ممتنع و
شریک الباری محال بالذات والخلاء معدوم وامثالہا فان للعقل ان یعتبر مفہومی النقیضین ویحکم بالتناقض
بینہما اما بمعنی ان احدہما رفع الآخر والآخر مرفوع بہ او انہما لا یجتمعان ولا یرتفعان اما فی انفسہما ان کان فی العقدین
او عن موضوع ما ان کان فی المفردین وان یتصور جمیع المفہومات حتی عدم نفسہ وعدم العدم والمعدوم المطلق

والمعدوم في الذهن وقاطبة الممتنعات لا على ان يكون ما تصوره هو حقيقة الممتنع اذ كان كلما يتقرر في ذهن يحمل
عليه انه ممكن من الممكنات بل على ان يتصور المفهومات ويضيف بعضها الى بعض فيتمثل فيه مفهوم اجتماع النقيضين
او شريك الباري تعالى عن ذلك او المعدوم الخارجي او المعدوم الذهني او المعدوم المطلق على ان يحمل عليه انه
ذلك بعنوان الحمل الاولي فقط وان لم يحمل عليه انه اجتماع النقيضين او معدوم مطلق مثلاً الحمل الشائع الصناعي
حيث لم يكن ذلك عنوانا لشيء من الطبائع المتقررة في عين او ذهن وانما يتمحل العقل ان يقدر على الفرض
التخيب انه عنوان لطبيعة ما باطلة الذات محجوبة عن التقرر مجهولة في التصور ولمثل هذا المفهوم وتقديره انه عنوان
لمهية ما وان كانت مجهولة غير متمثلة في ذهن من الاذهان اصلا يصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه والاخبار عنه مطلقاً
على سبيل ايجاب حمل غير بتي فكان مفهوم المعدوم المطلق بحيث ما يتوجه اليه في نفسه صحة الحكم وان امتناع
الحكم انما يتوجه اليه باعتبار الانطباق على ما يقدر انه يحذاءه اليس لذلك نظائر متقررة مثلاً اذا قلنا الواجب تشخصه
عين ذاته كان الحكم فيه على مفهوم الواجب اذ هو المرتسم في العقل لا غير لكن عينية التشخص غير متوجهة اليه بل الى ما تحقق
البرهان انه بازائه اعني ذات الموجود الحق فنفس ذاته اجل من ان يتمثل في ذهن اصلا ومن سبيل آخر هذا اللحاظ لما
كان هو اعتبار المعدوم المطلق مجرداً عن جميع انحاء الوجود كان هذا المفهوم غير مخلوط بشيء من الموجودات في هذا
الاعتبار وهذا هو مناط امتناع الحكم عليه مطلقاً وحيث ان هذا الاعتبار هو نحو من انحاء وجود هذا المفهوم فكان هو مخلوطاً
بالوجود في هذا اللحاظ بحسب اللحاظ وهذا هو مناط صحة الحكم عليه بسلب الحكم او بايجاب ذلك السلب فاذن فيه
حيثيتان تقييديتان بحسبهما صحة الحكم وسلبها انتهى والحق ان القول بكون هذه القضايا غير بتية تسليم للاشكال
لا جواب عنه اذ محصل الاشكال ان هذه القضايا تصدق بتية مع عدم وجود الموضوع وما قال ومن سبيل آخر
فايضاً ليس بشيء لان الكلام ليس في مفهوم المعدوم المطلق مثلاً حتى يكون بحيثية التجرد عن جميع انحاء الوجود معدوماً
مطلقاً وبحيثية كونه مخلوطاً بشيء من الوجودات موجودا صالحاً للحكم بل انما الكلام في افراده ولا وجود لافراده اصلا
بنحو من انحاء الوجود فلا يصح الحكم الايجابي كما لا يخفى على المتامل والشارح قد نقل هذا الكلام في شرح التصديقات
وآمن به كما دابه ودينه واعلم انه قال الصدر الشيرازي في حواشي الٰهيات الشفاء ذيل قول الشيخ ان المعدوم المطلق
لا يخبر عنه بالايجاب انه منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه فهو كشبهة المجهول المطلق وجوابه
بعينه كجوابها والقوم قد ذكروا وجوها كثيرة في حلها لكن ليس شيء منها مما يسمن ويغني عن جوع ونحن بفضل الله
تعالى وجوده فككنا العقدة وحللنا الشبهة بما لا مزيد عليه ولا مرية فيه وملخص جريانه ههنا ان نقول قولنا

المعدوم المطلق لا یخبر عنه بالایجاب کلام موجب صادق لا انتقاض فیه بنفسه اذ لم یقع الخبر عن افراد المعدوم المطلق کما فی القضایا المتعارفة اذ لا افراد لها لا خارجا ولا ذهنا ولا عن طبیعة المعدوم المطلق کما فی القضیة الطبیعیة اذ لا طبیعة له بل حکم فیه علی عنوان لامر باطل الذات وذلک العنوان من افراد الموجود ولیس فردا لنفسه ولکن یحمل علی نفسه بالحمل الذاتی فهو من حیث کونه موجودا یوجب صحة الخبر عنه ومن حیث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذن فی الموضوع من حیث مفهومه ومن حیث وقوعه مخبرا عنه اعتباران متناقضان فی الصدق علی شیء لکنهما اجتمعا فیه بوجه آخر فان المعدوم والموجود متناقضان فی الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا ارید باحدهما المفهوم وبالاخری الموضوع فلا تناقض فمفهوم المعدوم المطلق جاز ان یکون موضوعا للوجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعینه فرد للموجود المطلق لاختلاف الحملین وفی هذا الجزء وفی هذا الحکم ایضا اعتباران متناقضان ولکن اجتمعا لا من جهة التناقض فان صحة الحکم بعدم الحکم وصحة الاخبار بعدم الاخبار انما هی لاجل ان الموضوع فی هذه القضیة معدوم هو بعینه فرد للموجود وما یقال من ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما صدق علیه هذا العنوان لا وجود له لا ینافی کون العنوان موجودا فکما ان موجودیة الموضوع ههنا بعینه موجودیة العدم فکذا ثبوت الخبر عنه انما یکون بنفی ثبوت الخبر عنه هذا کلامه وفیه ما افاد بعض الاعلام ان اول کلامه یدل علی ان الحکم علی المفهوم دون الافراد وهو موجود فیخرج القضیة عن حد حریم المحصورة ثم ادعی ان نفی الاخبار من حیث انه عنوان المعدوم المطلق فان اراد به نفی الاخبار لاجل کونه عنوان افراد المعدوم المطلق فقد صار الحکم علی الافراد فیتناقض اول الکلام حیث نفی الحکم علی الافراد وان اراد ان الحکم فیها علی المفهوم کما ان المحصورة یحکم فیها علی العنوان دون الافراد وصحة الحکم بعدم صحة الاخبار باعتبار موارد التحقق فهذا جواب من الاجوبة المشهورة التی حکم بانها لا یسمن ولا یغنی من جوع والفرج یلغو باقی المقدمات ثم ادعی ان هذا المفهوم فرد للوجود ومعدوم بحسب مفهومه ثم قاس بعد ذلک بانه کما ان الموجودیة موجودیة العدم کذلک الحکم علیه حکم بعدم صحة الخبر وهذا فاسد فان مفهوم المعدوم لا یابی عن عروض الوجود لانه لا یلزم الا عروض النقیض لنقیض ولا استحالة فیه واما ثبوت الاخبار بعدم الاخبار لمفهوم فغیر صحیح لانه یلزم عروض صحة الاخبار وعدم صحة الاخبار لموضوع واحد ولا شک فی استحالته لانه عروض النقیضین لثالث وبالجملة کلامه مختل غایة الاختلال ولا یظهر له محصل فافهم قوله وسیجیء تحقیقه آه قال فی الحاشیة حاصل تحقیقه انه لا یمکن الحکم علی ذات الممتنع وحقیقته لانه لا حقیقة له ولیس له صورة فی العقل فهو معدوم ذهنا وخارجا فلا یحکم علیه ایجابا بالامتناع وسلبا بالامکان والوجود ولا علی عنوانه اذ لو کان

ممتنع الحصول في الذهن فكذلك وان كان ممكنا فلا الحكم عليه بالامتناع ونحوه لانه من حيث انه متصور ثابت ولا شيء من الثابت بممتنع نعم لو لوحظ بحيث يصير عنوانا لما هو باطل الذات بحسب فرض العقل يصح عليه الحكم بالامتناع مثلاً باعتبار موارد تحققه اذ الحكم الثابت للافراد ثابت للطبيعة الصادقة ولو بالفرض والتقدير فالامتناع ثابت لذلك العنوان وذلك الحكم يكون صادقا بانتفاء الموارد فتامل انتهيت اعلم ان قول الشارح في الحاشية وحاصل تحقيقه آه بعينه عبارة المص في حواشي السلم لكنه زاد قوله نعم لو لوحظ بحيث يصير عنوانا لما هو باطل الذات بحسب فرض العقل آه وهذا خبط منه وغلط اذ بناء جواب المص على مذهب المتقدمين القائلين بان المحكوم عليه بالذات هي الطبيعة ومحصله ان الحكم على ا مر كلي والمحكوم عليه انما هي الطبيعة المتصورة وكل متصور ثابت فذلك الامر الكلي ثابت فلا يصح الحكم عليه بالامتناع ونحوه لكن اذا لوحظ ذلك الامر الكلي باعتبار موارد تحققه يصح عليه الحكم بالامتناع فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بانتفاء الموارد وبالجملة هذه المفهومات لها اعتباران اعتبار انفسها واعتبار صيرورتها مرآة الحقائق الباطلة فبالاعتبار الاول تصلح لان يحكم عليها بالاثبات وبالاعتبار الثاني ليس لها تحقق وثبوت فيصح الحكم عليها بالامتناع واما القول بان الحكم الثابت للافراد ثابت للطبيعة الصادقة عليها ولو بالفرض والتقدير فانما يتاتى على مذهب المتاخرين القائلين بان الحكم انما هو على الافراد لا على الطبيعة فالشارح في بيان حاصل تحقيق المص ركب متن عميا فخبط خبط عشواء ثم ان جواب المص ليس بشيء لان الحكم في المحصورة ليس على العنوان مطلقا بل انما الحكم على العنوان من حيث الانطباق على الافراد وهذه القضايا ليست عنواناتها منطبقة على الافراد فلا وجود لها بهذه الحيثية وبالجملة ثبوت الامتناع بالذات اما للعنوان او للمعنون والاول باطل قطعا لانه ممكن بالذات وحاصل في الذهن والثاني ايضا باطل ضرورة ان ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوته في هذا الظرف فيلزم وجود الافراد فكيف تكون مستحيلة وبهذا ظهر سخافة ما قال الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني في حواشي شرح المطالع ان مفهوم العنوان الذي نحكم عليه هو مفهوم المجهول المطلق الدائم معلوم لنا وافراده التي يسري الحكم اليها ونثبت المجهول لها من غير ان يكون لنا شعور بذلك السريان مجهول مطلق دائما فقولكم المحكوم عليه يجب ان يكون معلوما ان اريد به مفهوم العنوان فمسلم لكن امتناع الحكم ثابت لافراده لا له فلا تناقض وان اريد به افراده فمسلم فانها مجهولة لنا ولا نطلع بسريان الحكم اليها ولا توجه لنا اليها ح وليعلم انه قال الفاضل الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة ان في هذا المقام شبهة اخرى وتقريرها حسب ما قررها الفاضل الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة انا اذا فرضنا الخ

لم نتصور زيدا مثلا الا بالكنه ولا بوجه من وجوهه العامة والخاصة بان لم نجعل مفهوما من المفهومات الشاملة آلة لملاحظته اصلا ثم نتصور المعدوم المطلق او المجهول المطلق على نحو ما نتصور الموضوع في القضايا المحصورة ونحكم عليه بامتناع الحكم عليه مثلا فنقول لا شك ان زيدا قبل هذا التصور كان مجهولا مطلقا في الواقع فحال هذا التصور اما باق على حالته الاولى في الواقع اولا والاول باطل ضرورة انه اذا كان مجهولا مطلقا في الواقع يكون داخلا تحت هذا العنوان فيصير ملحوظا بملاحظته اذ لا وجه لصيرورة الشيء ملحوظا بملاحظة عنوان الا كونه فردا لهذا العنوان في الواقع مع كون العنوان ملحوظا على ما يلاحظ في القضايا المحصورة وكلاهما متحقق في هذا الفرض فيخرج عن المجهولية المطلقة وعلى الثاني نقول ان خروجه عن المجهول المطلق على الفرض المذكور انما يكون بسبب ملحوظية بملاحظة العنوان المذكور ولا سبب له سواه ضرورة فيكون متاخرا عنه وملحوظية بملاحظة العنوان المذكور انما يتوقف على كونه فردا له اذ ما لا يكون فردا للشيء لا يصير بملاحظة ذلك الشيء ملحوظا كما ان زيدا لا يصير ملحوظا بملاحظة الفرس مثلا بل بملاحظة الانسان ونحوه مما يصدق هو عليه فخروجه عنه انما يتوقف على دخوله فيه فيلزم توقف الشيء على نقيضه فيجتمع النقيضان واجاب عنه بتمهيد مقدمة هي ان الوجدان يحكم بديهة بان ملاحظة كل شيء بعنوان انما يتصور اذا كان لهذا العنوان تعين وتحصل بدون تلك الملاحظة مثلا اذا تصورنا مفهوم المعلوم وجعلناه آلة لملاحظة افراده بان نتصوره بعنوان كل معلوم لي مثلا فلا شك انه اذا كان المراد منه كل معلوم لي بهذا العلم فلا يعقل ان يكون آلة لملاحظة شيء البتة لان هذا المفهوم تعينه انما هو بتلك الملاحظة بل لا بد ان يكون المراد منه كل معلوم لي بعلم سوى هذا العلم وكذا اذا تصورنا المجهول اي ما ليس بمعلوم وجعلناه آلة لملاحظة افراده بان نتصوره بعنوان كل مجهول لي مثلا ولا ريب انه اذا كان المراد منه ما ليس معلوما لي بهذا العلم فلا يعقل ان يصير آلة لملاحظة شيء بل لا بد ان يكون المراد منه ما ليس معلوما لي بعلم سوى هذا العلم وبعد تمهيدها نقول ان اريد بالمجهول المطلق الذي جعل مرآة لملاحظة الاشياء ما ليس معلوما لا بهذا العلم ولا بغيره فلا يصح هذا المفهوم لان يجعل مرآة اصلا اذ لا تعين ولا تحصل بهذا الوجه بدون هذه الملاحظة وان اريد ما ليس معلوما بما سوى هذا العلم فيصح جعله مرآة لملاحظة الاشياء ويخرج عن المجهولية المطلقة ولا قباحة فيه فانه معلوم بهذا الوجه وليس بمعلوم بما سوى هذا الوجه ويرد عليه ان مفهوم ما يكون حاصلا بنفسه او بوجه من وجوهه سواء كان هذا الوجه متعينا بهذه الملاحظة اولا وسواء كان مرآة للملاحظة اولا مفهوم البتة وسميناه بالمعلوم وما لم يكن هو حاصلا بنفسه لا بشيء من وجوهه المتعينة بهذه الملاحظة او بغيرها مفهوم مناف للمفهوم الاول وسميناه بالمجهول المطلق ويلزم

اجتماع بین المفہومین المتنافیین فی ذوات الاشیاء حین تصور مفہوم المجہول المطلق بہذا المعنے فانہ ان کانت
الاشیاء داخلۃ تحت ہذا المفہوم فہذا المفہوم صادق علیہا وجہ من وجوہہا وان لم تکن داخلۃ تحتہ فہو ایضا وجہ
من وجوہہا وصادق علیہا فاجتمع النقیضان واجاب بعض الاعلام قدہ بانہ ان ارید حین التردید ان الاشیاء
مجہولۃ بذلک المعنی بالفعل او معلومۃ بذلک المعنے نختار انہا مجہولۃ بالفعل غایۃ ما لزم ان یحصل وجہہ فتکون
معلومۃ بذلک الوجہ ولا تنافی بین المجہولیۃ بالفعل والمعلومیۃ فی حین معین وان ارید انہا مجہولۃ بذلک المعنی
دائما او فی وقت حصول ہذا المفہوم فنقول لیست مجہولۃ بل ہی معلومۃ بالفعل او فی وقت حصولہ فان قیل
المفروض انہ لم یحصل سوی ہذا الوجہ یقال ہذا المفروض محال فان المجہول بذلک المعنی قد قید بقید فقد حصل
مطلقہ فہی معلومۃ بہذا الوجہ المطلق فلم یصدق علیہ انہ لم یحصل ہو ولا شئ من وجوہہ بل ہذا المطلق وجہ من وجوہہ
وقد حصل وتفصیلہ ما قال فی بعض کتبہ ان المجہول المطلق الذی فرض تصورہ ان ارید بہ المجہول المطلق
بالفعل فنقول لا استحالۃ لان المعلومیۃ انما لزمت بہذا الوجہ حین حصولہ فی العقل ولا نم ان زمان صدقہ
وزمان حصولہ واحد بل یجوز ان یکون صدقہ سابقا علی زمان حصولہ ان ارید بہ المجہول المطلق دائما او المجہول
المطلق فی زمان الحصول فہما عنوانان بلا معنون لہما لان کل شئ موجودا ومعدوم یتعلق بہ العلم ولو بوجہ فی زمان
فلا یصدق علی شئ انہ مجہول مطلق دائما وکذا وقت حصول المجہول المطلق المقید بزمان حصول ہذا الوجہ یحصل
مطلق المجہول لان حصول المقید بدون حصول المطلق غیر معقول والمجہول المطلق الاعم وجہ لکل شئ فانہ صادق
علیہا وقت العقل الہیولانی او وقت عدم عاقل فالاشیاء کلہا حاصلۃ عند حصول ہذا المفہوم فلا یصح تقییدہ بہذا
الحین ولو قید لامتنع صدقہ فلا یکون عنوانا لشئ واذا لم یکونا عنوانین بشئ لا یکون الاشیاء معلومۃ بہا بل بوجہ
آخر غیرہما کالمجہول العام من المجہول المطلق دائما او وقت حصولہ فلا محذور اصلا وہذا الکلام فی غایۃ المتانۃ و
الذی تقرر عندی فی حل ہذہ الشبہۃ ہو ان زیدا مثلا حین حصول مفہوم المجہول المطلق مجہول مطلق بمعنے انہ یصدق
علیہ المجہول المطلق حمل الانواع علی الاشخاص لکنہ لا ینافی المعلومیۃ نعم لو کان مفہوم المجہول المطلق محمولا علیہ
حمل الاوصاف العرضیۃ الانتزاعیۃ لکان صدقہ علیہ منافیا للمعلومیۃ فالمجہول المطلق المقابل للمعلوم ہو ما یصح
انتزاع المجہولیۃ المطلقۃ عنہ لا ما ہو عینہ والحاصل انہ لا قباحۃ فی ان یکون ما ہو فرد لمفہوم المجہول المطلق
معلوما انما الاشکال فی ان یکون ما ہو مصداق المجہول المطلق معلوما فان قیل المجہول المطلق لا بد وان یصدق
علی نفسہ فکیف یقال انہ معلوم یقال لا قباحۃ فی ان یصدق شئ علی نفسہ حملا ذاتیا ویصدق علیہ نقیضہ حملا شائعا

عرضيا كما ان الجزئي يصدق على نفسه حملا ذاتيا ويصدق عليه نقيضه حملا شائعا عرضيا فتامل **قوله** وذلك موقوف د
يعني ان الانسان مدني بالطبع اي طبعه يقتضي التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه فهو لا يستقل بتحصيل جميع ما يحتاج اليه في
معاشه ومعاده ولا تيسير الا بالمشاركات والمعاملات وتلك المشاركات والمعاملات لا تتم بدون تعريف بعضهم
بعضا ما في ضميرهم والتعريف انما يحصل بفعل محسوس يحصل من المعرف ليمكن الاطلاع عليه وذلك الفعل المحسوس
اما الالفاظ او الكتابة او الاشارة الحسية لكن الاشارة الحسية غير وافية بالمعدومات والغائبات والمعقولات مع
ما فيها من المؤنة لاحتياجها الى فعل غير ضروري والكتابة ان كانت تجمع ذلك الا ان فيها المؤنة لاحتياجها الى
ادوات لا يتيسر وجودها في جميع الاوقات فلذلك اقدر هم الله تعالى على الالفاظ لطفا منه لعدم المؤنة فيها لكونها
كيفيات للنفس الضروري الذي يحصل بلا تعب مشقة وعموم الفائدة فيها لتناولها ما ذكر ولوجودها عند الحاجة
وانقضائها عند عدمها بخلاف الكتابة فانها ربما تبقى بعد الحاجة ويقف عليه من لا يراد وقوفه عليه **قوله** ومن ههنا
يفهم ان الافتقار آه اعلم انهم عرفوا الدلالة اللفظية الوضعية فانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى ما هو
عالم بالوضع واحترزوا بهذا القيد عن الدلالة اللفظية الطبعية واللفظية العقلية وارادوا بالوضع وضع ذلك
اللفظ في الجملة لا وضعه لمعناه لئلا يخرج التضمن والالتزام واورد عليه تارة بان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى
كما يتوقف على فهم اللفظ لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى فلو كان فهم المعنى لاجل العلم بالوضع يلزم توقف كل من
فهم المعنى والعلم بالوضع على الآخر واجيب عنه بان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق
للوضع وذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في الحال بل على فهمه في الزمان الماضي قال الشيخ في
منطق الشفاء معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارتسم في الخيال مسموع ارتسم في النفس معناه فيعرف النفس
ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه فالدلالة هي كون اللفظ بحيث كلما
اورده الحس على النفس التفت الى معناه وذلك الالتفات انما هو بسبب العلم السابق للوضع وبان فهم المعنى
من اللفظ موقوف على العلم التصوري للوضع والمراد بالفهم هو العلم التصديقي وتارة بان الفهم صفة للمعنى او للسامع
والدلالة صفة للفظ وبان الصفتان متباينتان لا يجوز تعريف احدهما بالاخرى واجاب عنه العلامة التفتازاني
بانا لا نسلم ان الفهم ليس صفة للفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفردة يصح ان يشتق منه صيغة تحمل على اللفظ كالدال و
فهم المعنى من اللفظ وانفهامه منه مركبا لا يمكن اشتقاقها منه الا بالروابط مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى الا انه

الى صحة قولنا اللفظ متصف بانفهام المعنى منه كما انه متصف بالدلالة واورد عليه السيد المحقق قدس سره بان فهم السامع صفة له
قائمة لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك فهم السامع المعنى من اللفظ فهناك
ثلثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخيران صفتان للفهم فان اراد المجيب ان
الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعلقين صفة للفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الفهم
وتعلقه صفة له فكذلك مع ان المتبادر من عبارة التعريف هو الفهم المقيد دون المركب فيكون حمل التعريف على خلاف
المتبادر منه مع ان تعلق الفهم بالمعنى او باللفظ صفة للفظ فباطل اليه ثم الفهم من تعلقه بالمعنى صفة له هو كونه مفهوما
من الالفاظ ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى فقد عاد ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهام
المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فغير صحيح وهذا الايراد في غاية الاتجاه اذ ليس شئ من فهم السامع وانفهام
المعنى صفة للفظ حقيقة فضلا من ان يكون نفس الدلالة ثم قال الا ان يأول بان القوم وان عرفوا الدلالة بما
ذكروا لكنهم تسامحوا في ذلك او لم يقصدوا به معنى معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة للفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى
واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة للفظ وان الفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة
له ثم ان دلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة فالمقصود من قولهم فهم المعنى الخ هو معنى كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فتبين ان قولك اللفظ منفهم منه المعنى ليس في الحقيقة وصفا للفظ بانفهام المعنى منه فان
انفهام المعنى صفة له سواء قيد بكونه من اللفظ او لا نعم انفهام المعنى منه يدل على كونه بحيث يفهم منه المعنى وهذه صفة اللفظ
حقيقة على قياس وصف الشئ بحال متعلقه فان قيام الاب ليس صفة لزيد مثلا بل يدل على ما هو صفة له وهو كونه بحيث
يكون ابوه قائما وقد يجاب بان الدلالة اضافة ونسبة بين اللفظ والمعنى تابعة لاضافة اخرى هي الوضع ثم ان هذه
الاضافة العارضة لاجل الوضع اعني الدلالة اذا قيست الى اللفظ كانت مبدء وصف له هو كونه بحيث يفهم منه المعنى
العالم بالوضع واذا قيست الى المعنى كانت مبدء وصف للمعنى اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى وكلا الوصفين لازم لتلك
الاضافة فكما جاز تعريفها باللازم الذي هو وصف اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى جاز ايضا باللازم الذي هو وصف
المعنى اعني انفهامه منه والفهم المذكور في تعريف الدلالة مضاف الى المفعول فهو مصدر مبني للمفعول وصفة للمعنى فيكون
تعريفا للدلالة بلازمها بالقياس بالمعنى كما ان قولهم هي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف لها بلازمها المقيس
الى اللفظ واورد عليه بان المفهومية صفة للمعنى كما ان الفاهمية صفة للسامع فاذا لم يجز تعريف الدلالة بالفاهمية
لم يجز ايضا بالمفهومية ولعل الحق ان الدلالة ان كانت نسبة قائمة بمجموع اللفظ والمعنى فالجواب المذكور جيد وان كانت

نسبة قائمة باللفظ متعلقة بالمعنى كالابوة القائمة بالاب المتعلقة بالابن فالجواب ما ذكره السيد المحقق قده ان الدلالة حالة قائمة باللفظ متعلقة بالمعنى لا حالة قائمة بهما واما التعريف فيها مضافا الى الفاعل او المفعول او بانتقال الذهن من اللفظ الى المعنى فمن المسامحات التي لا تلبس المقصود اذ لا ريب في ان الدلالة صفة اللفظ بخلاف الفهم او الانتقال ولا في ان ذلك الفهم او الانتقال من اللفظ انما هو بسبب حالة فيه فكانه قيل هي حالة للفظ بسببها يفهم المعنى منه او ينتقل منه اليه وانما تسامحوا تنبيها على ان المقصود من تلك الحالة انما هو الفهم او الانتقال فكانها هو **قوله قيل** انها موضوعة للامر الذهني آه اعلم انه قد ذهب الشيخان ابو نصر وابو علي ومن تابعهما الى ان ما سوى العلم ليس معلوما بالذات فذهبوا الى ان الالفاظ موضوعة بازاء العلوم وهي الصورة العقلية لا الامر الخارجي لان كثيرا ما ندرك اشياء لا تحقق لها في الخارج وذهب بعضهم الى انه الامر الخارجي نظرا الى ان الصورة العلمية مراة لملاحظة الامر الخارجي و قال بعضهم ان الخلاف في ان الالفاظ موضوعة للصورة الذهنية او للامر الخارجي فرع على هذا الخلاف اذ لا نزاع في ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات فمن ذهب الى ان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي جعل الالفاظ موضوعة بازائه ومن ذهب الى ان المعلوم بالذات هي الصورة الذهنية جعلها موضوعة بازاء الصور الذهنية وقال المحقق الدواني لا يشك من له وجدان سليم انا اذا سمعنا لفظ الانسان مثلا نلتفت الى تلك الماهية المخصوصة من غير ملاحظة كونها موجودة في الذهن او في الخارج فاللفظ موضوع لنفس الماهية لا باعتبار الوجود الذهني الذي هو بهذا الاعتبار علم ولا باعتبار وجودها الخارجي فليس اللفظ موضوعا الا للماهية لكن لما رأوا ان اطلاق اللفظ دائر مع الصور الذهنية العلمية تتبدل بتبدلها حتى انا اذا اعتقدنا الشبح المرئي من بعيد انسانا اطلقنا عليه الانسان واذا اعتقدناه فرسا اطلقنا عليه الفرس وان لم يكن في الواقع كذلك ذكروا ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ولم يريدوا بذلك انها موضوعة لها من حيث انها صور ذهنية قائمة بالنفس بل ارادوا بذلك انها موضوعة للماهية المتصفة بالوجود الذهني لا لها مع هذا القيد اذ من البين انه لا نفهم من اللفظ الا ذات المعنى مع قطع النظر عن غيره سواء كان موجودا ذهنيا او خارجيا وغرضهم من ذلك المحافظة على ما اشرنا اليه من دوران تبدل الاطلاق مع تبدل الصورة ولذلك ذكر بعضهم ان الالفاظ موضوعة للمعاني لا باعتبار كونها تلك المعاني في الواقع بل باعتبار كونها ايا ما في الذهن وحاول بذلك ما حاول به الاولون فظهر من هذا التقرير ان الالفاظ موضوعة لنفس مفهوماتها لا لها مع وصف كونها علما او معلوما والمتبادر هو نفس المفهومات وما ذهب اليه المحققون من ان المعلوم هو نفس الصورة كلام حق لان الحاضر عند النفس ليس الا هي لكن لهذه الصورة اعتباران احدهما اعتبارها من حيث انها عرض

قائم بالذهن وهي بهذا الاعتبار علم والثاني اعتبارها بحسب ماهيتها مع قطع النظر عما لحقه في هذا الوجود من العرضية وتوابعها وهي بهذا الاعتبار معلوم فهي بالاعتبار الاول معلوم بالعلم الحضوري وبالاعتبار الثاني ماهية معلومة بالعلم الحصولي فظهر ان الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار وصح ان اللفظ موضوع بازاء الصور الذهنية لا على ما يوهمه عباراتهم وليفهمه القاصرون من ان ههنا امرين متغائرين بالذات احدهما موضوع له اللفظ والثاني غير موضوع له ولا على ما تخيله آخرون من ان ليس ههنا الا امر واحد هو العلم وهو المعلوم المفاد الذي يستعمل فيه اللفظ اذ لا ريب في ان لفظ الانسان مثلا انما وضع لتلك الماهية ويستعمل فيها لا للعلم بها ولا في ان العلم بالانسان يغائر ماهية الانسان بالاعتبار فبين الفريقين افراط وتفريط فان الاولين توهموا مغائرة العلم والمعلوم بالذات وبنوا عليه انه منقل من الصور الذهنية الى الاعيان الخارجية وجعلوها لانها عليها عقلية او طبعية على اضطراب في عباراتهم والاخرين منهم لم يثبتوا الا امرًا واحدًا هو المفاد من اللفظ المستعمل فيه بقي ههنا كلام وهو ان القول بكون الالفاظ موضوعة للماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي ظاهر في الامور الكلية كالانسان مثلاً واما في الامور الشخصية كزيد مثلاً فلا اذ ظاهر ان زيدًا ليس موضوعًا لماهية الانسان من حيث هي هي ولا يعقل له وجود مع قطع النظر عن الوجودين غير ماهية الانسان اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودًا في الخارج والذهن مقابل الشخص الذهني غير الشخص الخارجي بل نقول ايضًا انه ليس في هوية الشخص امر سوى الماهية الكلية اذا وجدت صارت متشخصة بدون ضم شئ اليها فهي اذا وجدت في الخارج كانت شخصًا واذا وجدت في الذهن كانت شخصًا آخر ولا يمكن ان يوجد الشخص الخارجي بعينه في الذهن فعلم انه ليس للاشخاص ماهية سوى الماهية الكلية وظاهر ان ما يدل على الاشخاص ليست موضوعة لتلك الماهيات فالمختار ان في الجزئيات الخارجية اللفظ موضوع للشخص الخارجي وفي الذهنية للشخص الذهني واما في الكليات فهي موضوعة للماهية من حيث هي هي فتامل بدقة النظر ليظهر لك ان النزاع في الموضوع له الالفاظ انما المقيد بالوجود الذهني او بالوجود الخارجي او المعنى من حيث هو هو مع قطع النظر عن التقييد باحد الوجودين ولا ريب ان هذه الاحتمالات تجري في الاشخاص ايضًا واذا كان المقصود بالافادة نفس المعاني باي وجود وجدت كان الموضوع له في الكل الماهية من حيث هي هي سواء وجدت في الذهن او في الخارج فافهم **قوله** فالحق ان الموضوع له آه يعني ان الموضوع له للالفاظ هي المعاني من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والذهني يعني ان حيثية كونها في الذهن او في الخارج ملغاة في وضع الالفاظ اي ليس مدلولها المعاني باحد تينك الحيثيتين بان يكون تلك الحيثية ايضًا مستفادة منه وذلك لان مناط التعليم والتعلم انما هي المعاني مطلقًا لا الخصوصيات فانها ملغاة لان المقصود من الوضع افادة ما في الضمير والقصد

افادة الشئ مع التقييد باحد الوجودين ولانه لو كان الوضع للصور الذهنية لكان الاطلاق على الموجود الخارجي مجازًا ولو كان للموجود الخارجي لكان الاطلاق على الصور الذهنية مجازيا ولانه لا يلزم حصول المعنى بنفسه عند الوضع حتى تكون صورة عقلية بل قد يكون حصوله بالوجه فالمراد بالمعاني المعاني من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونها في الخارج او في الذهن وان كان في الواقع موجودًا خارجيا او ذهنيا كليا او جزئيا فتامل وتذكر ما قد سلف **قوله** وعليك تاويلها الى ما قلنا آه قال في الحاشية اي تاويل القولين المذكورين اسهل بان يراد من الامر الذهني الشئ من حيث هو هو اطلاقه عليه شائع ويراد من الامر الخارجي الخارج عن خصوص الملاحظة وهو الوجود في نفس الامر يعني الشئ من حيث هو هو تحت هذا ماخوذ عما قال المحقق الدواني ان الحق ان المعلوم بالذات هي الماهية من حيث هي هي الحاصلة في الذهن بحسب المطابقة لما في الحقيقة فمن ذهب الى ان المعلوم بالذات هي الصور العقلية لا الامر الخارجي اراد بالصورة الماهية الموجودة في الذهن بحسب الظهور فان اطلاق الصورة على هذا المعنى شائع صرح به الشيخ وغيره واراد بالامر الخارجي ما يكون موجودا في الخارج من حيث انه موجود فيه ومن ذهب الى انه الامر الخارجي لا الصورة العقلية اراد بالامر الخارجي ما يقابل نفس الصورة الذهنية من حيث انها متشخصة بتشخصات ذهنية وفيه ان هذا التاويل انما يصح لو لم يقل كل من الفريقين بوضع الالفاظ للصور الذهنية مع نفي وضعها للعين الخارجي او بوضعها للخارجي مع نفي وضعها للامر الذهني واما على تقدير ان يقول كل من الفريقين بالوضع لواحد منهما مع نفي الآخر فلا يصح هذا التاويل فانه مع ارادة هذا المعنى الاول لا يصح اختيار واحد ونفي الآخر فافهم **قال** المصنف وهو لازم لها في المركبات قال في المسلم بها واحدة فان الكل انما يتعقل بصورة وحدانية لا تفصيل فيها الا بعد التحليل وحصله ان حين فهم المعنى المطابقي ليس صور الاجزاء حاصلة في الذهن بل لا يحصل في الذهن الا معنى واحد لا كثرة فيه فلا يوجد ههنا الا المطابقة واما الاجزاء فانما تفهم بعد التحليل فههنا دلالة واحدة لكنها على الكل اولا وبالذات وعلى الجزء ثانيا وبالعرض فهذه الدلالة من حيث انها على معنى واحد مطابقة ومن حيث انها على امور متعددة تحصل بعد التحليل والانتزاع تضمن فالدلالة واحدة ولها اعتباران واورد عليه بعض الاعلام قدس سره بانه ان اريد بالاجمال المدلول من اللفظ المفرد التوحد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة الا بعد التحليل فلا نسلم ان اللفظ المفرد يدل على هذا الاجمال وان اريد الصور الكثيرة الملحوظة بلحاظ واحد والمفروضة للوحدة الاجتماعية فنسلم ان المفرد يدل على هذا الاجمال لكن لا يلزم منه المطلوب وهو اتحاد الدلالتين لكون الصور في الحقيقة كثيرة فيكون فيهما ايضا متعددة وفيه ان المراد من الاجمال الامر الوحداني سواء كان التوحد فيه حقيقيا او بحسب اللحاظ فقط ووجود الكثرة في الصورة الاخيرة لا ينافي اتحاد الدلالتين اذ المعنى من الاتحاد ان يدل اللفظ على معنى لا يلاحظ العقل التعدد فيه وانما يلاحظ بلحاظ وحداني بالذات ثم يلزم منه الدلالة

على الكثرة الموجودة في ضمنه بالعرض فان قيل من المشهور ان التضمن تابع للمطابقة وتبعية لها ينافي اتحادهما
يقال بتبعية التضمن للمطابقة كما هو المشهور لا ينافي اتحادهما كما ان الرؤية المتعلقة بالمرآة وما فيها واحدة بالذات
متعددة باعتبار تعلقها بالشيئين وباعتبار هذا التعدد الاعتباري يقال ان رؤية المرآة تابع لرؤية ما فيها فكما ان الحكم
بالتعدد ههنا لم يقتض التعدد بالذات في التابع والمتبوع كذا الحكم في التضمن والمطابقة وتحقيقه ان الوجود اي في طرف
من الظروف كان قد يتميز بحسبه الموجودان كما في زيد وعمرو بحسب الوجود الخارجي والذهني وقد لا يتمايزان بحسبه
كالاجزاء الجسم المتصل الواحد وكالطبائع التي يتحقق بينها نسبة التحصيل والتحصل مثل الجنس والفصل والشخص فلفظ
الانسان اذا اطلق انما يتصور في الذهن الحيوان المتحصل بالفصل الناطق فلا يمتاز الجنس عن الفصل في هذا النحو من
الوجود الذهني بل الموجود في الذهن امر واحد يتحدان معه ذاتا ووجودا كما يتحدان معهما في الخارج فالمدلول المطابقي
ذلك الامر الواحد والمدلول التضمني كل من الجنس والفصل لا باعتبار وجود مختص به منفرد عن الآخر بل باعتبار
الاتحاد مع ذلك الامر الواحد فالدلالة واحدة والمدلولان متغايران ذاتا لا في هذه الملاحظة لاتحادهما ذاتا فيه
بحسبها بل في ملاحظة اخرى اذ العقل يقدر على ان يميز في اللحاظ بينهما كما بين الطبيعة لا بشرط شيء وبين الطبيعة
بشرط شيء وبهذا ظهر ان الحكم بكون التضمن في ضمن المطابقة وكونه تابعا لها مسامحة كما قال المص في المسلم وما يقال
انه تابع لها فتوسع نظرا الى ان الاجزاء لما لم يتميز عن الكل الا بعد التحليل ولا شك في ان التحليل تابع لاعتبار
تعقل الكل قيل ان الدلالة باعتبار الانتساب الى الكل اصل وباعتبار الانتساب الى الجزء تبع والا فههنا دلالة
واحدة لا تبعية فيها اصلا فان قيل قال الشيخ في المقالة الخامسة من الالهيات الشفاء ان ههنا شيئا محسوسا هو
الحيوان او الانسان مع مادة وعوارض وهذا هو الانسان الطبعي وههنا شيء هو الحيوان او الانسان منظورا الى ذاته بما
هو هو غير مأخوذ معه ما يخالطه وغير مشروط فيه شرط انه عام او واحد او كثير لا بالفعل ولا باعتبار القوة ايضا من حيث هو
بالقوة اذ الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى يقارنه
ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصي والحيوان باعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان
باعتبار انه موجود في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان وشيء ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم انه اذا
كان حيوان او انسان كان فيها الحيوان كالجزء منها وكذلك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا
وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له او لازم فالطبيعة الحيوانية
والانسانية بهذا الاعتبار متقدم على الحيوان الذي هو شخص بعوارضه او كلي وجودي او عقلي تقدم البسيط على المركب

فی الجزء علی الکل انتہی وہذا الکلام کالنص فی ان اللفظ الموضوع کالانسان مثلاً دلالتہ علی الحیوان والناطق الذین
ہما جزءان دمتقدمۃ علی دلالتہ علی تمام معناہ فلا اتحاد بینہما اصلا یقال قد صرح الفاضل میرزاجان فی حواشی
الحاشیۃ القدیمۃ بان التقدم الذی ادعاہ الشیخ انما ہو بحسب العقل بمعنی ان العقل اذا نسب الوجود الی الطبیعۃ
والی الشئ الطبعی حکم بان الاول اقدم من الثانی فالمراد حقیقۃ نسبۃ الوجود الی الجزء عقلاً وہو لا ینافی تحصلہما
معًا فی الذہن کما انہما متعدان فی الخارج وکذا لا ینافی تحصلہما معًا بحسب اللفظ بان ینتقل الذہن من اللفظ الی الکل
والجزء معًا فافہم قولہ المعتبر فی حدہ آہ اعلم ان المشہور ان دلالۃ اللفظ اما علی تمام ما وضع لہ او علی جزءہا او علی ما ہو
خارج عنہ لازم لہ وقالوا ان الحصر فی ہذہ الدلالات الثلث عقلی یجزم العقل بانحصارہا فیہا واورد علیہ بانہ ینتقض
تعریف کل من الدلالات الثلث بالآخر وذلک لانہ اذا کان اللفظ موضوعًا للمعنی وجزئہ یکون دلالتہ علی الجزء مطابقۃ
مع کونہ دلالۃ علی جزء المعنی الموضوع لہ واذا کان موضوع للملزوم واللازم کان دلالتہ علی اللازم مطابقۃ مع انہ
دلالۃ علی الخارج عن الموضوع لہ والمشہور فی الجواب اعتبار قید الحیثیۃ فی تعریف کل من الدلالات الثلث والی
ہذا یرجع ما قال السید المحقق قدہ فی حواشی شرح المطالع انہ اذا کان اللفظ مشترکًا بین الکل والجزء واطلق انتقل
الذہن منہ الی الجزء لکونہ موضوعا لہ والی الکل ایضًا لکن انتقالہ الی الکل متضمن لانتقالہ الی الجزء اجمالاً فلہ الی
الجزء انتقالان تفصیلی قصدی بسبب کونہ موضوعا لہ واجمالی ضمنی بسبب کونہ جزء الموضوع لہ فلہ علیہ دلالتان وکذا
فی اللفظ المشترک بین الملزوم واللازم ینتقل الذہن منہ الی اللازم ابتداءً لکونہ موضوعا لہ وبتوسط الملزوم ایضًا وبالجملۃ
لا قباحۃ فیہ سوی انہ یلزم ان یدل اللفظ علی الجزء او اللازم دلالتین مختلفتین من جہتین فی حالۃ واحدۃ ولا امتناع
فی ذلک ولا یخفی انہ وان اندفع بہ النقض المشہور لکن بقی الکلام فی دعوی الحصر العقلی من وجوہ منہا ان الخروج
مقید باللزوم فیبقی قسم رابع واجیب بان ہذا الشطر خارج عن المفہوم غیر معتبر فی حد الدلالۃ الالتزامیۃ وانما ہو شرط
لتحقق تلک الدلالۃ بل المعتبر فی حد الالتزام ہو الخروج بدون اعتبار اللزوم وہو عبارۃ عن عدم العینیۃ والجزئیۃ
فیکون حصر الدلالۃ اللفظیۃ الوضعیۃ فی الثلث عقلیا فان الحصر العقلی عبارۃ عما یکون دائرا بین النفی والاثبات
سواء کان عنوان النفی مذکورا فیہ او لا وہہنا وان لم یذکر عنوان النفی لکنہ فی الحقیقۃ سلب ونفی للعینیۃ والجزئیۃ
ومنہا ان کل واحد من الدلالات الثلث لا بد وان یقید بالحیثیۃ لدفع النقض المشہور الذی فیجوز العقل قسما آخر
کما لا یخفی والجواب ان الحیثیۃ لیست بمعتبرۃ فی حد الالتزام بل المعتبر فی حدہ نفی حیثیۃ العینیۃ والجزئیۃ المعتبرتین
فی قسمیہ وہذا ما قال المعتبر فی حدہ لا حیثیۃ العینیۃ والجزئیۃ لا حیثیۃ عدم العینیۃ والجزئیۃ فما حصل التقسیم ان الدلالۃ

اللفظ على شيء بالوضع من حيث انه تمام ما وضع له مطابقة ومن حيث انه جزء ما وضع له تضمن وان لم تكن من حيث انه تمام ما وضع له او جزء ما وضع له فالتزام ولا ريب ان العقل لا يجوز قسما آخر ومنها انه اذا وضع لفظ لمجموع الملزوم واللازم يكون له على اللازم دلالتان تضمنية لكونها على جزء ما وضع له والتزامية لكونها على لازم جزئه ولازم الجزء لازم للكل مع انه لا يصدق عليها انها دلالة على الخارج اذ لا يصدق على الدلالة الثانية من هاتين الدلالتين انها التزامية لاشتراط الخروج فيها فلم ينحصر الدلالة اللفظية الوضعية في الثلث واجيب عنه تارة بان معنى التعريف ان دلالة اللفظ بسبب الوضع اما على تمام ما وضع له بذلك الوضع او على جزئه او على الخارج ولا يلزم اختلال الحصر وتارة بانا لا نسلم ان للفظ الشمس مثلا دلالة على الضوء بواسطة دلالته على الجرم الملزوم له وذلك لان فهم الجرم من اللفظ انما هو في ضمن الكل ذهنية وفهم الملزوم تبعا لا يستلزم فهم لازمه والا يلزم في تعقل المتضايفين تعقلات غير متناهية او التفاتات غير متناهية وتارة بان هذه الدلالة داخلة في التضمن لان معنى قولنا التضمن دلالة اللفظ على الجزء من حيث انه جزء للموضوع له ان التضمن دلالة اللفظ على جزء الموضوع له من حيث ان اللفظ موضوع بازاء كله وتارة بانها داخلة في الالتزام لان معنى الدلالة الالتزامية هو كون اللفظ دالا على الخارج اللازم بان تكون الدلالة لا بواسطة كون المدلول نفس الموضوع له ولا بواسطة كونه جزءا له سواء كان جزءا له في الواقع ام لا بل كانت بواسطة كونه لازما للموضوع له وههنا كذلك لان لازم الجزء لازم للكل بالمعنى الاعم ومنها ان لفظ هذا اذا اشير بها الى المتضايفين كانت دلالته على مجموع المتضايفين مطابقة وعلى كل واحد منهما تضمنا وتعقل كل واحد منهما يستلزم تعقل الآخر لكونهما متضايفين فاللفظ يدل عليه ايضا بهذا الاعتبار وهذه الدلالة ليست مطابقة وليست تضمنا لان هذه الدلالة ليست باعتبار كونه جزءا للمعنى بل لكونه لازما للجزء وليست بالتزام لعدم الخروج وغاية ما يمكن ان يقال في الجواب ان احد المتضايفين اذا تعقل مرة لا يتعقل مرة اخرى والالتزام انما هو اذا تعقل في ضمن الكل لا يتعقل مرة ثانية من حيث انه لازم للجزء الآخر فالدلالة التضمنية متحققة ولا دلالة عليه مرة اخرى حتى يتحقق قسم آخر ويبطل الحصر ولو قيل ان محصل التقسيم ان الدلالة اما على تمام ما وضع له في وضع واما على جزئه في هذا الوضع واما على الخارج فيه فلا يرد النقض اصلا حتى يحتاج الى اعتبار القيود في التعريفات المذكورة ثم هذا كله على تقدير ان لا تكون الدلالة مطلقا تابعة للقصد والارادة كما هو راي المتأخرين واما على تقدير كونها مطلقا تابعة للقصد والارادة كما هو راي المحقق الطوسي والعلامة

الشيرازي تبعا للشيخ فيقال ان اللفظ ليس له دلالة لذاته على معنى والا لكان

لكل لفظ معنى لا يتعداه اذ لا ما للشيء لذاته لا ينفك عنه فيلزم ان لا يوجد

في الالفاظ ما هو مشترك وليس كذلك فالدلالة اللفظية الوضعية تتعلق بارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع حتى انه لو اطلق واريد به معنى يقال انه دال عليه ولو فهم غيره فلا يقال انه دال عليه اصلا لعدم كونه مرادا وان كان ذلك لغيره بارادة اخرى صالحة للدلالة عليه فاذا اطلق اللفظ المشترك بين الكل والجزء على الكل لم يدل على الجزء في هذا الاطلاق واذا اطلق على الجزء يدل عليه بالمطابقة دون التضمن وكذا اذا اطلق اللفظ المشترك بين الملزوم واللازم على الملزوم فدلالته على اللازم وحال اطلاقه على اللازم يدل عليه بالمطابقة ومع ذلك لا ينتقض حد المطابقة بالتضمن والالتزام لكن انتقاض حدي التضمن والالتزام بالمطابقة حال اطلاق اللفظ على الجزء او اللازم باق بحاله فان تلك الدلالة يجب ان تكون مطابقة فقط على هذا التقدير لا تضمنا ولا التزاما لاستلزامهما الدلالة المطابقية على الكل او الملزوم ولما انتفت بانتفاء الارادة فيلزم انتفائهما اليه الا ان يقال الاستلزام بمعنى انه لو تحقق التضمن مثلا تحققت المطابقة بمعنى انه لو استعمل اللفظ واريد منه تمام الموضوع له كان مطابقة لا الاستلزام بالفعل فتامل **قال** المص ولابد من علاقة عقلية العلاقة العقلية عبارة عن امتناع تصور الملزوم بدون تصور اللازم عقلا كما بين العمى والبصر فان العمى موضوع للعدم المقيد بالبصر والبصر خارج عنه فان اسناده اليه شائع بدون قرينة مجازية قال الله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقال سبحانه واعمى ابصارهم الى غير ذلك من النظائر الشائعة والاصل الحقيقة كذا قال المحقق الدواني وهذا الكلام منه رد على معاصره حيث قال ان مفهوم العمى هو العدم والبصر والاضافة المخصوصة التي بينهما فاذا كان مفهوم العمى ذلك كان العدم والبصر كلاهما من اجزاء مفهومه كيف لا ولفظ العمى موضوع بازاء عدم البصر عما من شانه البصر فيكون مفهومه مفهوم هذه العبارة بعينه وكل ما هو جزء من مفهوم هذه العبارة كان لا محالة جزءا من مفهوم العمى ولا شك ان لفظ العدم والبصر من اجزاء العبارة المذكورة فمعناهما من اجزاء مفهومها فيكون من اجزاء مفهوم العمى وان كان المراد ان ما صدق عليه العمى عدم البصر لا العدم والبصر فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون البصر جزءا من مفهوم العمى فان كثيرا من اجزاء مفهوم الشيء لا يكون جزء ما صدق عليه ذلك المفهوم كالكتابة فانها جزء من مفهوم الكاتب وليس جزء ما صدق عليه الكاتب واذا كان البصر جزءا من مفهوم العمى كان دلالة لفظ العمى والاعمى عليه بالتضمن واجاب عنه بعض المدققين بما حاصله ان دلالة التضمن هو دلالة اللفظ على جزء ما وضع له اللفظ اولا لانه على جزء عنوان الموضوع له اذ لا دخل له في الوضع سوى كونه آلة لالتفاته الى الموضوع له ومرآة لملاحظته وقد اشتبه عليهم الفرق بين جزء الشيء وجزء مفهومه فالعمى صفة بسيطة قائمة بالاعمى وحقيقته عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر فالبصر والتقييد به داخلان في هذا المفهوم العنواني وخارجان عن حقيقته البسيطة ولما كانت الالفاظ موضوعة للحقائق دون عنواناتها كان دلالة العمى على البصر

دلالة على خارج الموضوع له وكان اسناده اليه على سبيل الحقيقة والقول الفيصل انه ان كانت الالفاظ موضوعةً
بازاء المفهومات كما هو مزعوم الفاضل المروزي حيث قال الالتزام دلالة اللفظ على الخارج عن مفهوم المسمى لا عن حقيقته
فدلالة العمى على البصر تكون تضمنية كما زعم الصدر المعاصر للمحقق الدواني وان كانت موضوعة للحقائق دون عنوانها
كما ذهب اليه بعض المدققين فالحق ما قال المحقق الدواني من كون دلالة العمى على البصر دلالةً على الخارج عن
الموضوع له فيكون اسناده اليه على سبيل الحقيقة من غير تجريد ومجاز وما قال الفاضل اليزدي ان ارتكاب التجوز
والتجريد لازم ولو فرض خروج البصر عن العمى فان العمى هو العدم المنسوب الى البصر فيلزم من اسناده اليه ثانيا
التكرار فارتكاب التجريد لازم فلا يخفى سخافته وما قال ذلك الفاضل ان حال لفظ العمى الموضوع للعدم المقيد
بالبصر حال الانسان الموضوع للحيوان الناطق فان الصفة قيد كالمضاف اليه فكما جزمتم بدخول القيد ههنا فالنظام
الجزم بدخوله ثمه سواء بسواء ليس بشئ اذ قد عرفت ان العمى صفة بسيطة قائمة بالاعمى وحقيقته عدم خاص يعبر عنه
بعدم البصر والبصر والتقييد به خارجان عن حقيقة البسيطة واما الانسان فهو موضوع للحيوان الذي ذلك الحيوان
بعينه الناطق وليس هناك امران متغائران احدهما المطلق والآخر القيد كما صرح به الشيخ في الهيات الشفاء
فقياس احدهما على الآخر قياس مع الفارق مع ان سخافة قوله فان الصفة قيد كالمضاف اليه اجلى من ان
يخفى واعلم ان المشهور فيما بين المنطقيين ان المعتبر في الالتزام هو الملزوم البين بالمعنى الاخص وهو ما يلزم من
تصور الملزوم تصوره وهذا هو الملزوم العقلي اعني كون الامر الخارجي بحيث يحصل في الذهن متى حصل المسمى فيه
لا المعنى الاعم وهو ما يكون تصوره مع تصور ملزومه كافيا في الجزم باللزوم بينهما لكن عبارة الشيخ في الاشارات والشفاء
تدل على خلافه لانه قال في الاشارات الضحاك مثلا من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق وسر البين
لان تصور الحيوان الناطق ليس لازما بينا لتصور مسمى الضاحك فضلاً عن ان يكون الالتفات اليه لازماً
للالتفات الى مسماه وقال في الشفاء في الفصل الذي قسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة بعد ان قسم الدال على الماهية
الى الجنس والنوع والحساس لا يدل على ما يدل ما عليه الحيوان الا بالالتزام ولا شك ان تصور الحيوان ليس
لازما لتصور مسمى الحساس ولا الالتفات اليه لازم لتصور المسمى المذكور وما يظهر من كلام السيد المحقق قدہ في حواشي
شرح المطالع ان كلية الدلالة اصطلاح هذا الفن واما جزئيتها فهو مصطلح اهل العربية ففيه ان من اعتبر اللزوم العرفي
ايضا يحصل عنده دلالة كلية على الخارج كما يحصل عند من اعتبر الملزوم العقلي فلا يستدعي اعتبار كلية الدلالة اللزوم
العقلي ويؤيده ما قال بعض المحققين ان لفظ الاسد مثلاً يدل على الرجل الشجاع بقرينة معينة لهذا المعنى ودلالته

عليه بشرط هذه القرينة كلية ولايدل عليه مع انتفاء القرينة المذكورة اذ لو دل اللفظ على المعنى المجازي مع عدم قرينة ذلك المعنى لزم ان يدل في كل اطلاق على المعنى المجازي الذي لايحصى كثرة هذا خلف فهو اما ان يدل عليه دلالة كلية وهو في حال قيام القرينة المذكورة واما ان لايدل عليه اصلا وهو في حال انتفائها فجزئية الدلالة غير معتبرة فيه بالقياس اليه في اي حال منهما ويعلم ان المص قد نقض في المسلم على شارطي اللزوم العقلي في دلالة الالتزام بانواع المجازات التي لالزوم عقليا فيها اصلا كدلالة السبب على المسبب وبالعكس والمجاز باعتبار مايؤل والمجاز باعتبار ماكان ونحو ذلك فان الدلالة في تلك الانواع واقعة البتة وليست مطابقة لعدم كون المدلول مما وضع له اللفظ وكذا ليست تضمنا لكونه دلالة على الجزء والمدلول ليس بجزء للموضوع له بل هو خارج عنه فلابد وان يكون التزاما والاشتراط المذكور يخله والايبطل الانحصار في الثلث والحاصل انه يلزم ان تكون الدلالة المتحققة في انواع المجازات خارجة عن الاقسام لانتفاء اللزوم العقلي فيها فينحل حصر الدلالة في الاقسام الثلثة واجيب عنه بان المجاز لابد له من قرينة وفهم المسمى مع القرينة مستلزم لفهم المعنى المجازي واورد عليه بان ههنا امور ثلثة مجموع اللفظ والقرينة واللفظ نفسه حال كونه مقترنا بالقرينة واللفظ من حيث انه مقترن بالقرينة اما الاول فلايصح اعتبار كونه دالا والالخرج دلالته عن دلالة اللفظ التي هي المقسم لعدم كونه لفظا فيما اذا كانت القرينة عقلية وكذا الثالث اذ المركب من اللفظ وحيثية الاقتران ليس لفظا واما الثاني فليس لازما ذهنيا على قياس ماقيل في تحرك الاصابع انه ضروري لمجموع الكتابة ومعروضها لالمعروضها في زمانها ولايخفى انه يمكن اختيار الشق الثالث لان اللفظ المحيث بحيثية الاقتران بالقرينة لفظ قطعا ودال على المعنى الالتزامي الذي يلزم فهمه لفهمه محيثا والشئ اذا اثبت لشئ من حيثية لايلزم ان تكون الحيثية جزءا من المعروض الاترى انهم عند مايفرقون بين الوحدة والوجود يقولون ان الشئ من حيث انه كثير موجود لا واحد وظاهر ان الوجود في الخارج انما يعرض لمعروض الكثرة لاللمجموع المركب منه ومن الكثرة وعندما يفرقون بين الكثرة والكم المنفصل يقولون ان الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية كم منفصل ومن حيث هي هي كثرة مع ان الكم المنفصل لايزيد على الوحدات بجزء وماقال المص في بعض حواشي المسلم ان اعتبار القرينة في ملزومية اللفظ لايخرج عن كونه لفظا الاترى انه من الجائز ان يكون المركب من الجوهر والعرض جوهرا ففيه نظر اما اولا فلان المركب من اللفظ وغير اللفظ لايكون لفظا البتة والقياس على المركب من الجوهر والعرض فاسد فان الجوهر هو الموجود لافي موضوع والمجموع كذلك بخلاف المركب من اللفظ وغيره واما ثانيا فلان المركب من الجوهر والعرض حقيقة اعتبارية محضة ليس بداخل

تحت مقولة من المقولات فهو ليس جوهرا ولا عرضا واجاب العلامة التفتازاني بان المنحصر في الثلث دلالة اللفظ والدال هناك اللفظ مع القرينة لا اللفظ وحده واورد عليه بان القرينة قد تكون لفظا فلا يصح تجوزه على اطلاقه ان الدال هناك اللفظ مع القرينة لا اللفظ الا ان يقال او قيل مثلا ارأيت اسدا في الحمام فلا شك ان قولك في الحمام انما يدل على كون الاسد مرئيا في الحمام سواء كان المفترس او غيره الا ان المتعارف ان الحيوان المفترس لا يكون في الحمام فهذا التعارف هي القرينة الصارفة عن الحقيقة وليست لفظا وقس عليه حال القرائن اللفظية الاخر ثم ان كلام المص في هذا المقام كما افاد بعض الاعلام مضطرب فانه في الدلالة الالتزامية اختار مذهب اهل العربية حيث عمم العلاقة من العقلية والعرفية ونقض في السلم على شارطي اللزوم العقلي بالدلالات المجازية كما عرفت واختار في التضمن مذهب المنطقيين حيث حكم في السلم باتحاد المطابقة والتضمن في المركبات وتفصيله ان المنطقيين اعتبروا القصد في المطابقة فقط وقالوا التضمن والالتزام تابعان لها واهل العربية قالوا ان القصد معتبر في الدلالات كلها فعندهم اللفظ ان قصد منه الدلالة على تمام ما وضع له فمطابقة وان قصد الدلالة على جزء معناه فتضمن وان قصد الدلالة على الخارج اللازم فالتزام فاختار في التضمن مذهب المنطقيين حيث حكم في السلم باتحاد المطابقة والتضمن واختار في الالتزام مذهب اهل العربية حيث عمم العلاقة من العقلية والعرفية واورد النقض على شارطي اللزوم العقلي بالدلالات المجازية **قوله** فهذا اللزوم آه هذا منقول عما قال بعض المحققين ان هذا اللزوم ليس بمعنى امتناع الانفكاك بل بمعنى الاتصال فيقل الذهن بسببه من الملزوم الى اللازم في الجملة ولو في بعض الاحيان كما بين الغيث والنبات **قوله** والذي لا عنه آه لا ريب ان دلالة الالفاظ على معانيها المجازية والكنائية الدائرة في الكلام ما يبتني على اللزوم العرفي فاهمال الاخطار لكن اعتبار اللزوم العرفي مع القول باتحاد المطابقة والتضمن كما من المص اليه خطار كما عرفت **قال** المص قيل الالتزام مهجور آه وقال الامام الرازي في شرح الاشارات ان الالتزام مهجور في العلوم دون المحاورات اذ مدار حسن الكلام عند البلغاء على المعاني المجازية التي اكثرها مدلولات التزامية واما العلوم فانها وضعت للتعليم فيحترز فيها عما يخل بالفهم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محالة اذ هي غير متناهية وعلى البعض منها باطلة لان البين عند شخص ربما لا يكون بينا عند شخص آخر ورده المحقق الطوسي بان هذا بعينه يتجه في المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف فلو كان الاختلاف في الجملة موجبا للهجر لم يكن دلالة المطابقة ايضا معتبرة ضرورة ان وضع اللفظ الواحد قد يختلف بالنسبة الى الاشخاص **قوله** ولقض بالتضمن آه ومحصل النقض

الاجمالی ان دلیلکم بجمیع مقدماته لیس بصحیح اذ لو صح لزم ان یکون دلالة التضمن الیه مهجورة لانها ایضا عقلیة وقیل
ان دلالة التضمن اقوی لکون مدلولها جزءا من المسمی ولا یلزم من هجر الاضعف هجر الاقوی وفیه ان الدلالة لو هجرها
لما کانت کونها عقلیة وهی متحققة فی دلالة التضمن ایضا یلزم هجرها بالضرورة وقد عرفنا انها عقلیة وحاصل النقض
التفصیلی انه ان ارید بکونها عقلیة کونها عقلیة صرفة لا مدخل للوضع فیها فممنوع ضرورة ان دلالة اللفظ علی
الخارج عن مسماه لا یکون الا بتوسط وضعه له وان ارید به کونها مشارکة من العقل فمسلم لکنه لا یوجب هجرها کما فی التضمن
قوله نعم انه مهجور آه اعلم انهم قالوا دلالة الالتزام مهجورة فی جواب ما هو مطلقا وان کان هناک قرینة للمراد بناء علی
مزید احتیاطهم فیه لئلا یفوت مقصود السائل فان القرینة قد تخفی علیه مع ان اللفظ فی نفسه یقتضی انتقال
الذهن الی غیر الجواب ان دل علیه بالالتزام او الی غیر اجزائه ان دل علیها وترکوا الدلالة التضمنیة فی نفس الجواب
لما ذکر فی الالتزام دون اجزائه لانها باسرها مرادة فی ضمن الجواب فلا اخلال فی فهم ما ارید باللفظ فیکون الالتزام
مهجورا کلا وبعضا ای فی کل الجواب وبعضه والتضمن مهجور فی کله دون بعضه والمطابقة معتبرة فیهما قال المحقق الطوسی
فی شرح الاشارات الالتزام فی جواب ما هو وما یجری مجراه من الحدود التامة لا یجوز ان یستعمل واما فی سائر
المواضع فقد یعتبر ولولا اعتباره لم یستعمل الحدود والرسوم الناقصة عن الاجناس اذ هی لا تدل علی ماهیات
المحدودات الا بالالتزام واورد علیه المحاکم بان الالتزام لیس بمستعمل فی الحدود والرسوم الناقصة الخالیة
عن الاجناس فان الحاد بالحد الناقص لم یرد به ماهیة المحدود وکذا الراسم
بالرسم الناقص لم یرد به ماهیة المرسوم والا لکانا حدین تامین بل اراد مفهومهما
المطابقیین وانت تعلم ان الحد الناقص الخالی عن الجنس من اقسام
المعرف قطعا والمعرف ما یکون تصوره سببا لتصور المعرف سواء کان التصور
بحسب الحقیقة او بامر صادق علیه فالحد الناقص الخالی عن الجنس وکذا الرسم الناقص الخالی عنه لا بد وان یدل علی
الماهیة باحدی الدلالات اذ المقصود من التحدید والترسیم لیس الا ان یدل علی الماهیة کما صرح هو نفسه فی
مبحث التعریف من المحاکمات وظاهر ان هذه الدلالة لیست بمطابقة ولا تضمن فهی التزامیة فعلم ان
الالتزام لیس بمهجور مطلقا بل هو مستعمل فی الحدود والرسوم الناقصة الخالیة عن الاجناس واما قوله فان
الحاد بالحد الناقص آه فان اراد به ان الحاد بالحد الناقص وکذا الراسم بالرسم الناقص لم یرد به تصور
ماهیة المحدود والمرسوم اصلا لا بالکنه ولا بالوجه الذاتی والعرضی کما یدل علیه قوله بل اراد آه فهو سفسطة ظاهرة

اذ لو ارادوا الحاد بالحد الناقص و كذا الاسم بالرسم الناقص مفهوميهما المطابقين لم يبق الحد حدا ولا الرسم رسما كما لا يخفى
على من له ادنى مسكة وان اراد به ان الحاد بالحد الناقص وكذا الاسم بالرسم الناقص لم يرد بهما تصور ماهية المحدود
والمرسوم بالكنه كما يدل عليه قوله والا لكانا حدين تامين فسلم لكن لا يجدي نفعا كما لا يخفى فتأمل **قال** المص
ويلزمهما المطابقة آه لزوم المطابقة للتضمن ظاهر على راي المص فان فهم الجزء في ضمن فهم الكل عنده وبيانه ان
الدلالة اللفظية الوضعية واحدة بالذات لكن ربما تتضمن المعنى الواحد الموضوع بازائه اللفظ جزئين لتركبه منهما
فاذا اطلق ذلك اللفظ ليفهم الكل ومن ذلك اللفظ لنفهم جزءاه وفهم كل واحد من الجزئين بعينه فهم الكل مع بيانه
على ما قال بعض المحققين ان اللفظ الموضوع للمعنى المركب اذا لاحظه النفس انتقلت منه الى ذلك المعنى المركب
من حيث هو ويلاحظه ملاحظة واحدة اجمالية فليس ههنا انتقالات متعددة من اللفظ الى اجزاء المعنى المركب
والملاحظات متكثرة بحسبها تتألف منها ملاحظة المعنى بل ليس ههناك الا انتقال واحد الى ذلك المجموع
ملاحظة واحدة فليس ههناك الا فهم واحد بالذات ولا ريب انه قد فهم الكل وفهم كل واحد من الجزئين اجمالاً
واذ ليس الا فهم واحد فهو فهم الكل وفهم كل واحد فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزئين اي على
كل واحد منهما مغايرة بالذات بل بالاضافة والاعتبار فان ذلك الفهم الواحد اذا اضيف الى الكل واعتبر
بالقياس اليه سمي فهم الكل ودلالة المطابقة واذا اضيف الى احد الجزئين واعتبر بالنسبة اليه سمي فهم ذلك و
دلالة التضمن نظيره انه اذا وقع بصرك على زيد من راسه الى قدمه دفعة واحدة فانك تراه وترى اجزائه برؤية
واحدة فان قيست هذه الرؤية الى زيد فتسمى رؤيته وان اضيفت الى جزء من اجزائه فتسمى رؤية ذلك الجزء
واما لزومهما للالتزام فغير ظاهر على راي المص لانه قد اختار مذهب اهل العربية فالدلالة المجازية عنده التزام
ولا مطابقة ههنا اذ لم يوجد دلالة اللفظ على ما وضع له الا ان يقال المراد باللزوم اللزوم التقديري بمعنى
ان ههنا معنى لو استعمل فيه اللفظ لكان دلالته عليه مطابقة وقد عرفت ان كلامه في هذا المقام مضطرب ثم اعلم
ان المشهور في بيان لزوم المطابقة للتضمن والالتزام وجهان الاول ان الجزء لا يوجد ولا يتصور بدون
الكل واورد عليه بان الكل محتاج الى الجزء في الوجود والتعقل ففهم الجزء وتصوره وكذا وجوده سابق
على فهم الكل وتصوره ووجوده واجيب بان التضمن ليس عبارة عن فهم الجزء مطلقا بل هو فهم الجزء من
اللفظ والسابق على الكل انما هو فهم الجزء مطلقاً لا فهم الجزء من اللفظ ورد بانه كما ان فهم الجزء مطلقا سابق
على فهم الكل كذلك فهم الجزء من اللفظ سابق على فهم الكل منه قال السيد المحقق قده في حواشي شرح المطالع

٦٢ ب

ان حقيقة الدلالة تذكر المعنى عند اطلاق اللفظ لانها موقوفة على العلم بالوضع وانحفاظ المعنى في النفس فاذا اطلق
اللفظ فلا شك ان تذكر المعنى المركب يتوقف على تذكر الجزء اولا ولا نعنى به تذكر الجزء مفصلا مخطرا بالبال بل ولو مجملا
في ضمن الكل والعلم بتقدمه على تذكر الكل ضروري فتكون المطابقة تابعة للتضمن لا يقال هذا انما يصح في تذكر
الكل بالكنه لا في تذكره بوجه كما عند اطلاق اللفظ لانا نقول كلامنا في المعنى المركب الذي وضع اللفظ بازائه
من حيث خصوصيته فهم ذلك المعنى بعينه وعلم وضع اللفظ له فاذا اطلق اللفظ تذكر ذلك المعنى بعينه ولا
فلا شك ان تذكره مشتملا على تذكر جزئه اجمالا لا في معنى مركب وضع اللفظ بازاء وجه من وجوهه وتذكر ذلك
الوجه عند اطلاقه بلا تذكر شيء من اجزاء المركب لان المعنى الموضوع له على هذا التقدير هو ذلك الوجه لا المعنى المركب
فان كان ذلك الوجه المخصوص ايضا مركبا كان تذكره مسبوقا بتصور جزئه هذا كلامه وفيه انه انما يتم لو كان المدلول
المطابقي لاحد المفردين مدلولا تضمنيا للمركب مع ان كلا من المدلولين للمفردين انما يفهم لكونه مدلولا للفظه
لا لكونه داخلا في المدلول المطابقي للمجموع والا يلزم تحصيل الحاصل لانه لما تكلم المتكلم بالجزء الاول من المركب
فهم معناه ولم يوجد اللفظ المركب بعد فلو فهم ثانيا في ضمن اللفظ المركب لزم تحصيل الحاصل فتذكر المعنى المركب
وان توقف على تذكر الجزء اولا لكنه ليس مدلولا تضمنيا للمركب بل هو مدلول مطابقي للجزء وتذكره في ضمن الكل
من حيث انه مدلول تضمني للمركب ليس متقدما على تذكر المركب بل هو متأخر عنه فلا يلزم كون المطابقة تابعة للتضمن
وهذا معنى ما قيل التضمن فهم الجزء من حيث انه جزء وفهمه من هذه الحيثية تابع لفهم الكل ومتأخر عنه وما قال السيد
المحقق قده في حواشي شرح المطالع ان التضمن فهم ما صدق عليه الجزء من حيث هو لا من حيث انه موصوف بالجزئية
كما ان المطابقة فهم ما صدق عليه الكل من حيث هو لا فهم الكل من حيث هو كل والا لكان فهمهما من اللفظ معا
لان الكلية والجزئية اضافيان لا يعقل احدهما الا مع الاخرى ففيه انه لا معنى لصدق الجزء على شيء ما لم يصر
موصوفا بالجزئية فكونه مصداقا للجزء ليس الا من حيث كونه موصوفا بالجزئية غاية الامر ان هذه الحيثية ليست
بداخلة في المصداق حتى يلزم كونه امرا اعتباريا وكذا المطابقة فهم ما صدق عليه الكل ولا يمكن صدقه على
شيء ما لم يصر ذلك الشيء ذا اجزاء وهذا معنى كونه موصوفا بالكلية واما قوله فيكون فهمهما من اللفظ معا فعجيب
لان التضايف ليس الا بين مفهومي الكلية والجزئية لا بين ما هو مصداق الكل والجزء والدلالة المطابقية
وكذا التضمنية ليست الا فهم ما يصدق عليه الكل او الجزء وذا لا يتصور الا بعد كون الشيء موصوفا بالكلية او الجزئية
لا فهم هذين المفهومين الاعتباريين هذا والثاني ان الدلالة التضمنية والالتزامية تابعان للمطابقة اذ المسمى

يكون ملتفتا اليه بالذات والجزء وكذا اللازم انما يكون الالتفات اليهما بالعرض وبالتبع والتابع من حيث هو تابع
لا يوجد بدون المتبوع فالتضمنية والالتزامية لا توجدان بدون المتبوع اعني المطابقية وانما قيد بالحيثية
احترازا عن التابع الاعم فانه قد يوجد بدون المتبوع واورد عليه بان الكبرى ان قيدت بالحيثية لم يتكرر الاوسط
لان محمول الصغرى هو التابع مطلقا وموضوع الكبرى هو التابع من حيث هو تابع وان لم تقيد بها كانت
جزئية ضرورة ان التابع الاعم يوجد بدون متبوعه الاخص لا يقال يمكن ان تقيد الصغرى بالحيثية ايضا لانا نقول
قولكم التضمن مثلا تابع من حيث هو تابع ان اردتم به ان التضمن مفهوم التابع فهو باطل قطعا وان اردتم به معنى
آخر فلا بد من تصويره حتى ينظر فيه قال السيد المحقق قدس سره ان الحيثية قد تكون اطلاقية وقد تكون تقييدية وقد
تكون تعليلية فقولكم التابع من حيث انه تابع لا يوجد بدون المتبوع ليس من قبيل الاول والا لكان معناه
ان مفهوم التابع من حيث هو هو لا يوجد بدون ذات المتبوع وهذا على تقدير صحته لا يصلح كبرى للشكل الاول
ولا من قبيل الثالث والا كان معناه ان صفة التبعية علة لعدم وجدان التابع مطلقا بدون المتبوع
وهذا ظاهر الفساد فتعين المعنى الثاني اي التابع مع صفة التبعية لا يوجد بدون وهذا المعنى لا ينافي في
محمول الصغرى لان المراد به مفهوم التابع لا ذاته حتى يصح تقييده بمفهومه كما في موضوع الكبرى نعم يتجه ان
يقال الحيثية بهذا المعنى الذي صورتموه راجعة بالحقيقة الى محمول الكبرى اي لا يوجد التابع موصوفا بكونه
تابعا بدون المتبوع فيتحد الاوسط الا ان اللازم من الدليل ح ليس الا ان كل واحد من التضمن والالتزام
لا يوجد بدون المطابقة موصوفا بالتبعية والمقصود انهما لا يوجدان بدونها اصلا فان قلت التبعية لازمة
لهما من حيث ذاتهما فاذا لم يوجدا بدون هذه الصفة لم يوجد مطلقا قلت ان اريد بالتبعية التاخر في الوجود
فهو باطل وان اريد انهما مقصودان تبعا ضرورة ان المقصود الاصلي من وضع اللفظ دلالته على معناه
واما دلالته على جزئه او لازمه فمقصود بالتبعية ورد عليه ان المقصود بالتبعية قد يوجد بدون المقصود بالذات
كما في قطع المسافة للحج هذا كلامه وانت قد عرفت ان فهم الجزء من اللفظ متاخر عن فهم الكل منه وان كان فهمه
في ذاته لا من حيث كونه جزءا متقدما عليه الا ان يقال التضمن والالتزام يستلزمان الوضع المستلزم
للمطابقة فيلزمانها قطعا قوله اعلم ان اهل العربية آه هذا منتحل عما قال بعض المدققين انه ذهب اهل
العربية الى ان الدلالة مطلقا تابعة لاستعمال اللفظ وقصد اللافظ فان استعمل اللفظ في المدلول
المطابقي كانت الدلالة مطابقة وان استعمل في المدلول التضمني او الالتزامي كانت الدلالة تضمنية او

او الالتزامية ولما كان الاستعمال في المدلول التضمني والالتزامي لايستلزم الاستعمال في المدلول المطابقي
فالتضمن والالتزام عندهم لايستلزم المطابقة الاتقديرا وذهب اهل المنطق الى ان الدلالة مطلقاً ليست تابعة
للقصد والاستعمال بل الدلالة المطابقية فقط تابعة للقصد والاستعمال فان مدلول المطابقة فقط
هو المقصود بالذات وهو المستعمل فيه اللفظ ومدلول التضمن والالتزام ليس مقصوداً بالذات ولا مستعملا
فيه اللفظ فالتضمن والالتزام عندهم يستلزمان المطابقة على سبيل التحقيق ثم قال الدلالة مطلقاً عند
اهل العربية مستقلة والقصد والالتفات الى المدلول التفات وقصد بالذات فالتضمن والالتزام عندهم
لايستلزمان المطابقة الاتقديراً وعند اهل المنطق الدلالة مطلقاً ليست مستقلة بل دلالة المطابقة فقط
فان التضمن والالتزام عندهم دلالة في ضمن المطابقة والالتفات والقصد الى مدلولهما بالعرض والتبعية
والالتفات الى مدلول المطابقة فالتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة على سبيل التحقيق هذا كلامه
فان قيل للمعاني الحرفية ايضاً مدلولات مطابقية او تضمنية او التزامية والمعاني الحرفية يستحيل ان تكون
ملتفتاً اليها بالذات بل الالتفات اليها بتوسط الالتفات الى غيرها فلا يصح دعوى الالتفات والقصد بالذات
الى المدلولات على الاطلاق يقال المراد ان الشئ لايكون مدلولاً بدلالة لفظية وضعية عند اهل العربية الا
عند تعلق القصد واستعمال اللفظ فيه وارادته من اللفظ بذلك الشئ من غير واسطة واما المنطقيون
فالمدلول التضمني والالتزامي عندهم ليس كذلك ثم ان ما ذكره هذا البعض مخالف لما يدل عليه كلام الشيخ في منطق
الشفاء من كون مطلق الدلالة تابعة للارادة وسيجئ نقل كلامه انشاء الله تعالى الا ان يخصص الحكم المذكور بدلالة
المطابقة كما ارتكبه صاحب المحاكمات فافهم قوله ويرد على اهل العربية آه هذا ايضاً ماخوذ مما قال بعض المحققين
انه يلزم على اهل العربية تحقق دلالة اخرى غير الدلالات الثلث وهي دلالة التضمن والالتزام على مذهب
المنطقيين ولايلزم ذلك على اهل المنطق فان ما هو تضمن والتزام عند اهل العربية فهو داخل في المطابقة
ومستند الى الوضع النوعي هذا كلامه والحاصل ان التضمنية والالتزامية المنطقيين
لا يدخلان في شئ من الاقسام الثلثة عند اهل العربية فاختل الحصر وهم قد غفلوا عن
الدلالة المحققة في ضمن الدلالة بخلاف التضمنية والالتزامية العربيتين فانهما غير خارجين عن
الاقسام الثلثة عند المنطقيين فانهما داخلتان في المطابقة ومستندتان الى الوضع النوعي

المعتبر في المعنى المجازي وتفصيله على ما قال العلامة التفتازاني في التلويح ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفرد بين من مدلوله يلحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل فالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب عامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على معنى بالهيئة فهو حقيقة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحاله فظهر ان المجاز موضوع بالوضع النوعي ودال على معناه المجازي مطابقة **قال** المصـ ولا عكس يعني ان المطابقة لا يستلزم شيئا من التضمن والالتزام اما عدم استلزامها التضمن فلتحقق البسائط واورد عليه بان تحقق البسائط الخارجية مسلم واما تحقق البسائط العقلية فمحل كلام اذ الاجزاء العقلية اجزاء تحليلية ويجوز عدم انتهاء التحليل الى جزء لا يتجزى التحليل بعده فيجوز ان يكون التحليل في البسائط الى اجزاء عقلية غير واقفة عند حد كما في اجزاء المقادير الى غير النهاية واجيب عنه بوجوه منها ان امكان جواز التحليل الى غير النهاية غير ضار في المقصود لان تلك الاجزاء ليست اجزاء بالفعل وتحقق ما لا جزء له بالفعل يكون بتحقيق فهم الكل بدون الجزء وتقدير لزوم التضمن للمطابقة لا يصح ههنا لانتفاء التركيب والجزء على سبيل الحقيقة ومنها ان لبساطة الواجب تعالى خارجا وذهنا كما ثبت فيما سبق وهذا القدر كاف في تحقق المطابقة بدون التضمن واما عدم استلزامها الالتزام فلجواز ان يوجد معنى لا لازم عقلا او عرفا واورد عليه بانه ادعى الجواز بمعنى الاحتمال العقلي فهو مسلم لكنه لا يفيد العلم بعدم الاستلزام بل عدم العلم بالاستلزام وان ادعى بمعنى الامكان النفس الامري فيحتاج الى البيان ليفيد العلم بعدم الاستلزام ولا يخفى انه لو اكتفى باللزوم في الجملة ولو بحسب العرف فكل معنى له لازم البتة فالمطابقة مستلزم للالتزام ولو تقديرا وما قال شارح المطالع الاولى ان يقال لو تحقق الاستلزام لكان كلما تعقلنا شيئا تعقلنا منه شيئا

آخر لكنا نعلم بالضرورة انا نعقل كثيراً من الاشياء مع الذهول عن سائر اغياره ففيه انما يتم لو لم يكتف في الالتزام باللزوم في الجملة بل لا يتم على تقدير عدم الاكتفاء باللزوم في الجملة ايضاً لما قيل انه ان اريد بالذهول عن سائر الاعتبار عدم خطور الغير بالبال عند تعقل بعض الماهيات عدم الالتفات الى الغير واختاره بالبال فمسلم لكن ذلك لا يكفي في عدم تحقق الالتزام اذ يكفي فيه لزوم تصور الغير مطلقاً عند تصور المسمى سواء كان على سبيل الالتفات والاخطار بالبال اولا وان اريد عدم العلم بالغير مطلقاً عند تصور المسمى فغير مسلم اذ لنا علوم ضرورية لا تنفك عنا ابدا كالعلم بذواتنا والموجود والشيئية وغيرها وان لم يكن ملتفتاً اليها في بعض الاوقات وقد يستدل على هذا المطلب بانه لو كان لكل مهية لازم ذهني لزم من تصور كل مهية تصور لازمها ومن تصور لازمها تصور لازم لازمها وهكذا الى غير النهاية فيلزم من تصور كل مهية ادراك امور غير متناهية فلا بد وان يكون من المهيات ما ليس له لازم ذهني فاذا وضع لفظ بازاء تلك المهيات تحقق هناك مطابقة بلا التزام وزيف اولاً بانا لا نسلم انه لو كان لكل مهية لازم ذهني لزم من تصور مهية واحدة تصور لازمها ولازم لازمها وهكذا اذ المعتبر في اللزوم الذهني ان يكون الملزوم بطريق الاخطار بالبال مستلزماً لتصور اللازم ومن الجائز ان لا يكون تصور لازم المهية الذي لزم من تصورها كذلك فلا يلزم تصور لازم لازمها قطعاً وثانياً بانه لو سلم انه يلزم لتصور لازم لازمها فلا نسلم انه يلزم ادراك امور غير متناهية لجواز الانتهاء الى لازم يكون لازمه بعض ملزوماته بمرتبة او بمراتب اذ لا امتناع في تحقق الملازمة الذهنية من الطرفين كما في المتضائفين وقد يقال ان المجموع المركب من المهية ولازمها مهية ايضاً فلا بد له من لازم فيلزم تصور امر ثالث ثم المجموع المركب من الثلاثة مهية اخرى فيلزم تصور امر رابع وهكذا فيلزم ادراك امور غير متناهية فتامل فقال المصـ وكونه ليس غيره آه قال الامام الرازي ان المطابقة يلزمها الالتزام لان لكل مهية لازماً ذهنياً واقله انها ليست غيرها واجيب عنه بان كونه ليس غيره ليس لازماً بيناً بالمعنى الاخص والمعتبر في الالتزام هو اللزوم البين بالمعنى الاخص وهو ما يلزم من تصور الملزوم تصوره ضرورة ان شرط الالتزام هو اللزوم الذهني اعني كون الامر الخارجي بحيث يحصل في الذهن متى حصل المسمى فيه لا المعنى الاعم وهو ما يكون تصوره وتصور ملزومه كافياً في الجزم باللزوم بينهما فان قيل اذا حصل لنا شعور فلا بد وان يحصل لنا التميز بينه وبين غيره والا فلا شعور لنا به اصلاً ضرورة ان كل مشعور به موجود في الذهن وهو كل موجود متميز عن غيره وعلى تقدير حصول التميز بينه وبين غيره يلزم تصور الغير فيكون لنا شعور بمطلق الغير

وبالجملة سلب مطلق الغير لازم بين بالمعنى الاخص لكل مفهوم وان كان سلب الاغيار الخصوصية من اللوازم البينة بالمعنى الاعم لقال كل مشعور به وان كان موجودًا في الذهن متميزا في نفسه عن غيره لكن ذلك لا يستلزم ادراكنا لامتيازه عن غيره اعني سلب الغير عنه والا لزم من كل تصور تصديق وهو باطل قطعًا فلا يكون لازما بينا بالمعنى المعتبر في الالتزام فتامل جدا قال المص واما التضمنية والالتزامية آه يعني كما ان المطابقة لا يستلزم الالتزام لجواز ان لا يكون للمعنى لازم بين يلزم من فهمه فهمه ولانا نعقل كثيرا من الاشياء مع الذهول عن وغياره كذلك التضمن لا يستلزم الالتزام لجواز ان لا يكون للمسمى المركب لازم كذلك ولانا نعقل كثيرا من المعاني المركبة مع الغفلة عن الامور الخارجة عنه وهذا مشكل جدا على تقدير اخذ اللزوم التقديري في الالتزام كما هو راي المص وعدم استلزام الالتزام للتضمن ظاهر لتحققه في البسائط قال المص والا فمفرد قال الشيخ في الفصل السادس من اولى منطق الشفاء الموجود في التعليم الاقدم من رسم الالفاظ المفردة هو انها هي التي لا تدل اجزاؤها على شيء واستنقص فريق من اهل النظر هذا الرسم واوجبوا انه وجب ان يزاد فيها انها التي لا تدل اجزاؤها على شيء من معنى الكل لو قد تدل اجزاء الالفاظ المفردة على معان لكنها لا تكون اجزاء معاني الجملة وانا ارى ان هذا الاستنقاص من مستنقصيه سهو وان هذه الزيادة غير محتاجة اليها التتميم بل للتفهيم وذلك لان اللفظ بنفسه لا يدل البتة ولولا ذلك لكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه بل انما يدل بارادة اللافظ فكما ان اللافظ يطلقه دالا على معنى كالعين على ينبوع الماء فيكون ذلك دلالته ثم يطلقه دالا على معنى آخر كالعين على الدينار فيكون ذلك دلالته فكذلك اذا اخلاه في اطلاقه عن الدلالة بقي غير دال وعند كثير من اهل النظر غير لفظ فان الحرف والصوت فيما اظن لا يكون بحسب المتعارف عند كثير من المنطقيين لفظا او يشتمل على دلالة واذا كان ذلك كذلك والمتكلم باللفظ المفرد لا يريد ان يدل بجزئه على جزء من معنى الكل ولا ايضا يريد ان يدل بجزئه على معنى آخر من شانه ان يدل به عليه وقد انعقد الاصطلاح على ذلك فلا يكون جزئه البتة دالا على شيء حين هو جزء بالفعل اللهم الا بالقوة حين يجد الاضافة المشار اليها وهي مقارنة ارادة القائل دلالتها وبالجملة ان دل فانه يدل بلا حين ما يكون جزءا من اللفظ بل اذا كان لفظا قائما بنفسه فاما وهو جزء فلا يدل على معنى البتة انتهى وتلخيصه ان اللفظ لا يدل بنفسه على معنى بل انما يدل عليه بارادة اللافظ حتى لو خلا عنها لا يكون والا بل لا يكون لفظا ايضا عند جماعة فجزء عبد الله والحيوان الناطق ليس والا على معنى في حال العلمية بل هو بمنزلة الزاء من زيد وبمنزلة ان من انسان واورد عليه كل من نظر في كلامه بان الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ للعلم بالوضع ولا خفاء في ان من علم وضع لفظ لمعنى فكلما سمع

ذلك اللفظ او تخيله تعقل معناه سواء اراده اللافظ او لا وانت تعلم ان مجرد العلم بالوضع لا يكفي في الانتقال من سماع
اللفظ الى المعنى الموضوع له بل لا بد ان ينضم الى السماع الالتفات الى الوضع ونحن نجد من انفسنا انا لا نفهم المعاني
الاصلية للمفردات عند اطلاق الاعلام المركبة مع كوننا عالمين بالاوضاع الاصلية وما هو الا لكوننا ذاهلين عنها
متوجهين الى المعاني المستعملة فيها او اوضاعها نعم يمكن الالتفات الى الاوضاع الاصلية فيفهم المعاني الاصلية
عند فهم المعاني المقصودة لكنه نادر جدا واما الدلالة بمجرد تخيل اللفظ فهي دلالة غير لفظية لاستنادها الى الصورة
الخيالية من اللفظ كما صرح به بعض المدققين ثم لا يخفى على من له فهم سليم ان الدلالة علة غائية للوضع وان الواضع
انما وضع اللفظ ليفهم السامع ما اراده المتكلم لان الوضع ليس الا التعريف ما في الضمير ففهم ما هو غير مقصود المتكلم ليس دلالة
مصطلحة فما لم يرد المعنى من اللفظ لم يكن له دلالة عليه اصلا فاللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يكون جزئه
دالا على المعنى دلالة مصطلحة وان كان جزئه بارادة اخرى صالحا للدلالة عليه فاستبان انه لا فرق بين عبد الله علما
وبين لفظان من انسان في عدم الدلالة على معنى قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات لو تامل متامل وانصف
من نفسه لا يجد بين لفظة عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظة ان من انسان تفاوتا في المعنى فان كليهما
يصلحان لان يدل بهما في حال آخر على شيء واما كون الاول منقولا من لغة والثاني غير منقول فامر يرجع
الى حال الالفاظ ولا يتغير بها احوال الاسم في الدلالة وقال الشيخ في خواتيم الفصل الخامس من ثانية قاطيغورياس
الشفاء ليس لفظا ومولفا بحسب الانسان لفظا ومولفا بحسب استعمال اهل المنطق فان عبد الله وعبد الرحمن
وتابط شرا وامثال هذه الالفاظ وان كانت بحسب اللغة مؤلفة فانها لا تعد من المؤلفات بحسب نظر المنطق
اذا كان لا يراد باجزائها حيث جعلت القابا واسماء شخصية دلالة على المعنى اصلا وان كان قد يتفق ان
يدل بها على معنى في موضع آخر فتامل قال المصه وهو ان كان مرآة لتعرف حال الغير آه قال السيد المحقق قده
في حواشي شرح التلخيص ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته وانت اذا نظرت في المرآة و
شاهدت صورة فيها فلك هناك حالتان احداهما ان تكون متوجها الى تلك الصورة مشاهدا اياها قصدا جاعلا المرآة
آلة في مشاهدتها ولا شك ان المرآة مبصرة في هذه الحالة لكنها ليست بحيث تقدر بابصارها على هذا الوجه ان
تحكم عليها وتلتفت الى احوالها والثانية ان تتوجه الى المرآة نفسها وتلاحظها قصدا فتكون صالحة لان تحكم
عليها وبها وتكون الصورة ح مشاهدة تبعا غير ملتفت اليها فظهر ان من المبصرات ما تكون تارة مبصرا بالذات
واخرى آلة لابصار الغير فقس على ذلك المعاني المدركة بالبصيرة من القوى الباطنة واستوضح ذلك

من قولک قام زید و قولک نسبة القیام الی زید ولا شک انک تدرک فیهما نسبة القیام الی زید الا انها فی الاول
مدرکة من حیث انها حالة بین زید والقیام وآلة لتعرف حالهما فکانها مرآة تشاهد بها بهما مرتبطا احدهما بالآخر
ولذلک لا تمکنک ان تحکم علیها وبها ما دامت مدرکة علی هذا الوجه وفی الثانی مدرکة بالقصد ملحوظة فی ذاتها
بحیث یمکنک ان تحکم علیها او بها فهی علی الوجه الاول معنی غیر مستقل بالمفهومیة وعلی الثانی معنی مستقل بها
وکما تحتاج الی التعبیر عن المعانی الملحوظة بالذات المستقلة بالمفهومیة تحتاج الی التعبیر عن المعانی الملحوظة
بالغیر التی لا تستقل بالمفهومیة اذا تمهد هذا فاعلم ان الابتداء مثلاً معنی هو حالة لغیره ومتعلق به فاذا لاحظه العقل
قصداً وبالذات کان معنی مستقلا بنفسه ملحوظاً فی ذاته صالحاً لان یحکم علیه او به ویلزمه ادراک متعلقة اجمالاً او
تبعاً وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولک بعد ملاحظته علی هذا الوجه ان تقیده بمتعلق مخصوص فتقول مثلاً
ابتداء البصرة ولا یخرجه ذلک عن الاستقلال وصلاحیة الحکم علیه وبه واذا لاحظه العقل من حیث هو حالة بین
السیر والبصرة وجعله آلة لتعرف حالهما کان معنی غیر مستقل بنفسه لا یصلح ان یکون محکوماً علیه ولا محکوماً به وهو
بهذا الاعتبار مدلول لفظ من وقال فی حواشی شرح المختصر الابتداء ان اخذ مطلقاً کان معنی مستقلا ملحوظاً للعقل
بالذات یمکن ان یحکم علیه وبه وان اخذ معنی معینا متعلقا بشیء مخصوص فله اعتباران احدهما ان یلاحظه العقل من
حیث انه مفهوم من المفهومات ویتوجه الیه بالقصد فیکون مفهوماً مستقلا یصلح ان یکون محکوماً علیه وبه وثانیهما
ان یلاحظه العقل من حیث هو حالة لشیء ویجعله آلة لتعرف حاله ویکون المتوجه الیه بالقصد هو ذلک الشیء
وبذلک الاعتبار هو مفهوم لا یستقل بالتعقل والملاحظة انما یلاحظه العقل باعتبار ملاحظة ذلک الشیء فالعقل فی
الاول یتوجه الی مطلق مفهومه ویلزمه ادراک متعلقة اجمالا لکنه لیس مقصوداً بالذات وفی الثانی یتوجه الی
مطلق المفهوم ایضا لکنه یضیفه الی متعلق مخصوص وهو المفهوم من قولک ابتداء البصرة وفی الثالث یتوجه
بالقصد الی المتعلق ثم انه فی تعرف حاله یلاحظ الابتداء المتعلق به اذا تمهد هذا فنقول معنی من لیس هو
الابتداء المطلق ولا المخصوص الماخوذ بالاعتبار الاول والاصح ان یقع محکوما علیه وبه قطعا لکنا لا نشک فی
ان المفهوم المستفاد منه فی قولک سرت من البصرة علی الوجه الاول الذی استفید منه لا یصلح لشیء منهما
فتعین ان یکون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثانی وهو معنی لا یستقل بالمفهومیة ولا یتحصل ذهنا
وخارجا الا بمتعلق ثم انه یستعمل فی کل ابتداء خاص حقیقة للاشتراک فهو موضوع لذلک وضعا عاما علی معنی
ان الواضع تصور معنی الابتداء المطلق ولاحظ به جزئیاته فعین به لفظ من بازائها واما الابتداء فالواضع

تصور مفهوم الابتداء المطلق ولاحظ مع النسبة من حيث هي حالة بينه وبين شئ معين في زمان خاص وعين لفظا بازاء
هذا المجموع فالنسبة ههنا مفهوم غير مستقل كمفهوم الحرف فلذلك لا يتحصل الابتداء ذهنا وخارجا الا بذكر الفاعل انتهى
والحاصل ان الابتداء مثلا اذا لاحظ العقل قصدا بان يتوجه اليه في نفسه كان معنى مستقلا بالمفهومية ملحوظا بالذات
لا يحتاج في مفهوميته الى متعلق ويلزمه تعقل المتعلق اجمالا حتى تكون حالة اجمالية في الذهن وهو بهذا الاعتبار معنى لفظ
الابتداء واذا لاحظ من حيث انه حالة بين السير والبصرة وذلك بان يتوجه الى السير والبصرة بالذات بانهما وقعا في الخارج و
لاحظ الابتداء بانه متعلق بهما بان يكون الابتداء ابتداء السير ومن البصرة بيانا لتعرف حالهما بان يكون السير متصفا بالابتداء
والبصرة متصفا بالمبتدائية كان معنى غير مستقل لا يمكن ان يحكم عليه وبه ولا يمكن ان يتعقل الا بذكر متعلق مخصوص بانه حالة
لمتعلق مخصوص فلا يدل عليه الا بضم كلمة دالة على معنى مخصوص بخلاف لفظ الابتداء فانه موضوع لمعنى كلي مستقل لا يتوقف
تعقله على متعلق مخصوص وبالجملة للابتداء اعتباران الاول اعتباره نفسه من غير ان تخصص لشئ وهو معنى مستقل مدلول
للفظ الابتداء وثانيهما اعتباره انه حالة بين السير والبصرة وهو معنى جزئي ملحوظ بين السير والبصرة وهذا معنى غير مستقل
ومدلول للفظ من وفيه كلام اما اولا فلان معنى الاسم قد يكون جزئيا كما في هذا الابتداء ومعنى الحرف قد يكون كليا
بكلية الطرفين كما يقال سير المسجد خير من سير السوق ضرورة ان النسبة معنى حرفي وليست بجزئية فان النسبة انما
تتخصص بتخصص المنتسبين وهما فيما نحن فيه كليتان فالنسبة ايضا كذلك والقول بان مراده بالجزئي الجزئي
الاضافي في غاية السخافة والركاكة لانه ان اريد به ان معنى الابتداء الخاص عنده كلي لكنه مندرج تحت الابتداء المطلق
فهو سفسطة محضة اذ لا معنى لكون الابتداء الخاص من حيث هو كذلك معنى كليا وقد صرح هو بان المعنى الحرفي عبارة
عن الابتداء الخاص مثلا وان اريد بكون الابتداء الخاص جزئيا اضافيا انه مندرج تحت الابتداء المطلق فمسلم
لكن لا ينافي كونه جزئيا اضافيا بهذا المعنى كونه جزئيا حقيقيا كما ان زيدا مثلا مع كونه جزئيا حقيقيا جزئي اضافي
ايضا وبالجملة لا يلزم من كونه جزئيا اضافيا كونه كليا مع انه مصرح بنفي الكلية عنه فتامل ولا تخبط واما ثانيا فلانه لقائل
ان يقول معنى لفظة من مطلق الابتداء وتخصيصه انما يكون بواسطة الاجراء على السير والبصرة مثلا فما لتخصيص
مستفاد من اجرائه على الطرفين المخصوصين كما ان معنى الابوة مطلقة ويكون تخصيصها مستفادا من اجرائها على
الطرفين فالحق ان مناط الفرق بين المعنى الاسمي المستقل والمعنى الحرفي الغير المستقل انما هو نحو الملاحظة
فلا تغاير بينهما بالذات بل انما التغاير بالاعتبار فان لوحظ بذاته والتفت اليه كذلك يصلح لان يكون محكوما عليه وبه
وان لوحظ تبعية لغيره يكون آلة لملاحظة حال لا يصلح لشئ منهما وزعم ان الابتداء المطلق لا يمتنع ان يكون محكوما

عليه وبه والابتداء الخاص يمتنع ان يكون كذلك زعم باطل فان الابتداء الخاص كالابتداء المطلق اذ كان ملحوظا بالذات لا تبعية شيء آخر يصلح لان يكون محكوما عليه وبه والابتداء المطلق كالابتداء الخاص اذا كان ملحوظا تبعية الغير لا يصلح لان يكون محكوما عليه وبه فمدار امتناع الحكم هناك كون معنى من شأنه ملحوظا تبعية الغير لا كون معناها نسبة مخصوصة وكذلك الحال في معاني سائر الحروف فمعنى في مثلا ظرفية مطلقة ويكون تخصيصها مستفادا من اجرائها على الطرفين المخصوصين فالظرفية المطلقة كالظرفية المخصوصة اذا كانت ملحوظة تبعية الغير والظرفية المخصوصة كالظرفية المطلقة اذا كانت ملحوظة بالذات لا تبعية الغير وبهذا ظهر ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة لا كما زعم صاحب الافق المبين ان المستقل وغير المستقل مختلفان حقيقة فلا يمكن ان يكون المعنى الغير المستقل مستقلا وبالعكس وسيجيء لهذا مزيد تحقيق انشاء الله تعالى وما قيل ان الابتداء المطلق وان كان لا بد له من متعلقين لكنهما لعدم تعينهما يفهمان من لفظ الابتداء بلا احتياج الى لفظ آخر فلهذا كان مستقلا والابتداء الخاص لما اعتبر فيه التعلق بامور مخصوصة لا يفهم من اللفظ بدون ذكر الفاظ دالة عليها كان غير مستقل فالمستقل هو المطلق وغير المستقل هو الخاص وهو مغاير للمطلق فلم يكن شيء واحد مستقلا وغير مستقل في ملاحظتين فليس بشيء لانك قد عرفت ان الحرف موضوع للنسبة المخصوصة وهي ابتداء خاص فيجري الملاحظتان فيه بلا ريب وظهر ايضا ان ما قالوا ان معنى عدم الاستقلال هو الاحتياج في التعقل الى امر آخر المراد به الاحتياج في التعقل تابعا في الملاحظة لا مطلق الاحتياج حتى يوجد في المعرف بالنسبة الى المعرف بالكسر وفي الاسماء اللازمة الاضافة واسماء الشروط مع حكمهم باسميتها فلا لهاذه بالجملة الحرف موضوع للنسبة من حيث انها ملحوظة بالتبع ولذا لا تصلح لان يحكم عليها وبها والاسماء اللازمة الاضافة موضوعة لنفس الامور التي هي معروضة للاضافات فهي في انفسها مستقلة لكن عرض لها النسبة الغير المستقلة في الاستعمال فالاسماء اللازمة الاضافة في انفسها صالحة لان يحكم عليها وبها بخلاف الحروف وقد توهم العلامة التفتازاني ومن تبعه ان الواضع قد اشترط في دلالة الحرف على معناه ذكر متعلقه والا فمعناه مستقل في الملاحظة وزيفه السيد المحقق قدس سره بان هذا القائل ان اعترف بان معنى الحرف هي النسبة المخصوصة فلا معنى لاشتراط الواضع لان ذكر المتعلق امر ضروري اذ لا يعقل معنى الحرف الا به وان زعم ان معنى لفظ من هو معنى الابتداء بعينه الا ان الواضع اشترط في دلالة من عليه ذكر المتعلق ولم يشترط ذلك في دلالة لفظ الابتداء عليه فصارت لفظة من ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية لنقصانها فيها فزعمه هذا باطل اما اولا فلان هذا الاشتراط لا يتصور له فائدة اصلا بخلاف اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى المجازي واما ثانيا فلان الدليل على هذا

الاشتراط ليس نفس الواضع عليه كما توهم لان دعوى ورود لفظ منه في ذلك خروج عن الانصاف منه بل هو التزم
ذكر المتعلق في الاستعمال وذلك مشترك بين الحروف والاسماء اللازمة الاضافة والجواب عن ذلك بان ذكر
المتعلق في الحروف لتتميم الدلالة وفي تلك الاسماء لتحصيل الغاية على ما قيل تحكم بحت اذ يجوز العكس واما ثانيا فلانه
يلزم حينئذ ان يكون معنى لفظة من معنى مستقلا في نفسه صالحا لان يحكم عليه وبه الا انه لا يفهم منها وحدها فاذا ضم اليها
ما يتم به ولا انتهاء وجب ان يصح الحكم عليها بها وذلك مما يقول به من له ادنى معرفة بالاختلاف احوالها ولذلك قال السكاكي
لو كان ابتداء الغاية وانتهاؤها والغرض معاني من والى وكي مع ان الابتداء والانتهاء والغرض اسماء لكانت
هي ايضا اسماء لان الكلمة اذا سميت اسما سميت لمعنى الاسمية لها وانما هي متعلقات معانيها اي اذا افادت هذه
الحروف معاني رجعت الى هذه بنوع استلزام قوله وهي التي الخ قال في الحاشية اي مع الترتيب المخصوص بها
ظاهره ان المقلوب نحو ناك في قلب كان فانه لا يدل على النسبة انتهت قوله تقسيمها ان كان مثلا الخ قال الشيخ في
منطق الشفاء اما الادوات كقولنا من وعلى والكلمات الوجودية فانها نواقص الدلالات والكلمات الوجودية
هي كقولنا صار وصير وكان ويكون لا الدال على الكون مطلقا بل على الكون شيئا لم يذكر شيئا بل هي الكلمات التي
انما يدل من المعاني التي يدل عليها الكلم على نسبة الى موضوع غير معين وفي زمان يكون تلك النسبة بمعنى تنتظر
ان يقال ولا يتضمن تضمن الكلمة الحقيقية اياه والدليل على ان هذه اعني الادوات والكلمات الوجودية نواقص
الدلالات انه اذا قيل ما ذا فعل زيد فقيل صار او قيل اين زيد فقيل في لم يقف الذهن معهما على شيء وهو اعني الادوات
والكلمات الوجودية توابع الاسماء والافعال والادوات نسبتها الى الاسماء نسبة الكلمات الوجودية الى الافعال
ويشتركان في انهما لا تدل بانفرادها بل انما تدل على نسب لا تعقل او تعقل الامور التي هي ليست منها فلذلك اذا
سئل سائل ما ذا فعل زيد وقيل صار او كان واريد كان شيئا ثم سكت ولم يرد عليه وابتدئ وقيل ان وسكت
بقي الذهن طالبا بعد ولم يتنبه الا على نسبة مترتب فلا يصح افرادها لان وضع او جعل هيئة بها او يخبر الا ان يقترن
بها لفظ آخر يتمم نقصانها فاذا اقترن بها غيرها صح ان يكون مبتدأ او خبرا وجميع هذا اما دال على نسبة غير معينة كفي
وعلى واما على نسبة غير معينة كغير ولا هذا كلامه وقد فسر السيد المحقق قده قوله بل على الكون شيئا الخ بان معناه
بل على كون شيء شيئا لم يذكر هذا اي لم يذكرا ودام يذكر كان فلا يكون داخلا في مدلوله يعني ان المراد ان ذكر الشيء
الثاني يكون بعد ذكر كان وان كان لتعقله قبل تعقل مفهومه ضرورة ان تعقل طرفي النسبة متقدمة على تعقلها
فهو خارج عن مفهومه الذي هو النسبة واورد عليه بان ذكر الشيء الثاني لا يلزم ان يتاخر عن ذكر كان بل قد يتقدم

عليه كقولك تغيراً كنت اللهم واجيب بان المراد التاخر الرتبي او سلب المعينة اللفظية سواء كان متقدما عليه او متاخراً عنه تنبيهاً على ان المقصود خروجه عن مفهومه تنبيها على الفرق بينه وبين كان التامة لانها تدل على كون الفاعل شيئا هو مذكور في مرتبتها وداخل في مفهومها وهو الحدث الذي هو محمول على الفاعل حقيقة والى هذا يرجع ما قال بعض المدققين في تفسيره ان معناه انه انما يدل على كون الشئ شيئا لم يذكر ذلك الشئ عنده ذكرا كان فلا يكون داخلا في مفهومه اذ حاصله سلب المعية اللفظية سواء كان متقدما عليه او متاخرا عنه وهو كاف في خروج الشئ الثاني عن مفهوم كان الناقصة بخلاف كان التامة لانها تدل على كون الفاعل شيئا هو مذكور في مرتبتها وداخل في مفهومها وهو الحدث الذي هو محمول على الفاعل حقيقة والمراد بدلالة الكلمات الوجودية على نسبة الى موضوع غير معين دلالتها على غير معين حين ذكرها وحده والكلمات وان كان معينا في الواقع ثم ان الدليل الذي ذكره الشيخ على كون الادوات والكلمات نواقص الدلالات دليل انى فان الوسط فيه وهو عدم الوقوف على معنى محصل معلول لعدم الاستقلال وقد يستدل عليه من طريق اللم بانه لا بد بين الالفاظ من الالفاظ يرتبط بها المفردات المستقلة والا لا يتحقق المحكوم عليه والمحكوم به ولا بد ان تكون تلك الالفاظ غير مستقلة الدلالة والا يحتاج الى الفاظ اخر ولا ريب ان تلك الالفاظ ليست الا الادوات والكلمات الوجودية فالحد ولا وسط وهو الوضع للربط علة لعدم الاستقلال فافهم **قوله** حتى تنضم اليها كلمة اخرى هذا مطابق لما قال الشيخ في منطق الشفاء وقد مر نقل كلامه ومحصله ان الادوات والكلمات الوجودية لا تستقل بالافراد بحال ان توضع او تحمل الا ان تقترن بها لفظ آخر يتم نقصانها فيصح ان يخبر عنها وبها وقال بعض المدققين في حواشي شرح التهذيب بل لا يصح ح ايضا الا بالعرض فان معناها لا يمكن ان يتعلق القصد به بالذات فلا يمكن ان يتعلق به الحكم بالذات فعلى تقدير الاقتران لا يصح ان يخبر عنها وبها كما لا يصح ان يعقل على تقدير الانفراد وقال في حاشية حاشية التحقيقية ان ما هو مقصود بالعرض في الملاحظة التي هو مقصود بالعرض فيها لا يصح ان يحكم عليه به لا وحده ولا مع غيره اذ لا يتعلق القصد الى شئ والقصد بالعرض الى جزئه في ملاحظة واحدة فان الكل والجزء في ملاحظة واحدة مقصود بقصد واحد فيما قيل ان المركب من المستقل وغير المستقل الذي تعمد من الجزء المستقل مستقل مما لا يلتفت اليه لا يخفى ان تمام هذا الكلام على ان كلما هو غير مستقل انما تكون مرآة لتعرف حال الغير فقط وتكون ملحوظا بالعرض والظاهر ان المعنى النسبي الغير المستقل لا يكون ملتفتا اليه بالذات وحده واما انه لا يلتفت اليه بالذات ولو بعد انضمام امر آخر اليه فغير بين ولا مبين وبالجملة عدم استقلال الادوات والكلمات الوجودية انما ينافي

الالتفات اليها وحدها ولاينافي الالتفات اليها بعد تصورها بواسطة تصور الطرفين فافهم **قوله** لك اذا لاحظت آه
قال السيد المحقق قده ما محصله ان الفعل التام مثل ضرب يدل على المعنى المعين الصالح لان يكون مسندا الى الغير
وعلى النسبة وذلك المعنى الى فاعل ما وعلى زمان تلك النسبة فمدلول ضرب مثلا مشتمل على ثلثة اشياء واما الفعل
الناقص مثل كان لاتدل على معنى صالح للاسناد الى الغير بل انما تدل على مجرد النسبة مع زمانها فمعناه ناقص
من الفعل التام بجزء واحد فلا يكون الفعل الناقص مع فاعله كلاما تاما بل يحتاج الى امر آخر يصلح للاسناد فكان
مثلا اذا كان معناها ثبوت الشئ في نفسه تكون تامة وتكون مع فاعلها كلاما تاما واذا كان المراد بها كون
فاعلها صفة خارجة عن معناها تكون ناقصة نحو كان زيد قائما اذ ليس المراد بها وجود زيد في نفسه بل كونه على
صفة القيام فما لم يذكر القيام لايكون كلاما تاما ومن ثمة قيل ان الكون ليس معنى مشتركا بين الكونين كيف
وهذا المعنى ان كان مستقلا كان كونا في نفسه لالغيره وان كان غير مستقل كان كونا لغيره لا في نفسه ما قيل
الكون في نفسه معنى مستقل ملحقه عدم الاستقلال بالخصوصية وهذا المعنى المستقل مبدء لكان التامة و
الناقصة ليس بشئ لان كان الناقصة غير مشتملة على الحدث الذي هو مدار الاستقلال في الافعال لانها
بمادتها تدل على النسبة وبصورتها على اقترانها باحد الازمنة الثلثة بخلاف كان التامة فانها بمادتها تدل على
الحدث وبصورتها على الزمان والنسبة الى فاعل ما فلا معنى لكون المعنى المستقل مبدءا لكل واحد منهما وبالجملة
القول بان المعنى المستقل بعروض نسبة لها يكون غير مستقل باطل فافهم ولا تخبط **قوله** المشهور آه قد
استدل على دلالة الفعل بهيأتها على الزمان بانه متحد باتحادها وان اختلفت المادة كما في ضرب وطلب و
مختلف باختلافها وان اتحدت المادة كما في ضرب يضرب واورد عليه السيد المحقق قده بان تصاريف الفعل
الماضي بل المعلوم والمجهول صيغ مختلفة مع اتحاد الزمان والصيغة للزمان الحال والاستقبال متحدة ولو سلمت
المقدمتان فلا يدل على استناد الزمان الى الصيغة لامكان استناده الى المواد المختلفة ضرورة جواز
اشتراك المختلفات في امر واحد وانت تعلم ان الوضع في المشتقات نوعي اذ الضارب والطالب وغيرهما مما
لايتناهى من صيغ اسم الفاعل لم يلاحظها الواضع بخصوصياتها للوضع لمعنى الفاعل قطعا بل القدر المشترك بين
تلك الخصوصيات الغير المتناهية وما هو الا الهيئة الفاعلية المعراة عن خصوصيات المواد وبحسب التصور العقلي
وان امتنع تجردها عنها بحسب التحقق الخارجي وهكذا الحال في ضرب طلب وامثالهما مما لايتناهى فالواضع
وان وضع الحدث الخاص المفهوم من ضرب المادة المخصوصة اي ض ا ر ب لكنه لم يلاحظ للوضع لمعنى الزمان

الماضي اذ الا القدر المشترك بين صيغ الماضي المجرد المفرد المذكر الغائب المعلوم وكذا الاخطا القدر المشترك بين صيغ
الماضي المزيد فيه المفرد المذكر الغائب كهيئة افتعل والقدر المشترك بين صيغ الماضي المجرد المثنى المذكر الغائب
كهيئة فعلا وهكذا الاخطا القدر المشترك بين صيغ الماضي المجهول المجرد المفرد المذكر الغائب وكذا الاخطا القدر المشترك
بين صيغ المضارع على التفصيل الذي مر في الماضي ووضعه لمعنيين الحال والاستقبال فظهر ان كون الافعال
بهيئاتها دالة على الازمنة مما لا يشك فيه وقولهم الزمان متحد باتحاد الهيئة وان اختلفت المادة معناه ان الزمان
الماضي مثلا بحيثية كونه ظرفا للفعل المجرد عن الاعتبارات المداولة للافعال المزيد فيها الصادر عن الفاعل المذكر
الغائب المعلوم متحد مع اتحاد هيئة فعل حتى لو انتفت تلك الهيئة انتفى فهم الزمان الماضي بالحيثية المذكورة
وان بقي منهما من حيثية اخرى كما في ضربا وضربوا وغيرهما ولا يرد عليه ما قال من ان الصيغة للزمان الحال
والمستقبل متحدة اذ هيئة المضارع ايضا وجدت لا ينفك عنها الدلالة على الزمانين لكونها مشتركة بينهما فالزمان
الموضوع هي له اعني الحال والاستقبال جميعا متحد باتحادها ومعنى قولهم الزمان مختلف باختلاف الهيئة وان
اتحدت المادة ان الزمان بالخصوصية المعتبرة في الوضع له مختلف باختلاف الهيئة الموضوعة له مع تلك
الخصوصية ولا يرد عليه اختلاف صيغة الماضي اذ طبيعة الزمان الماضي وان اتحدت فيها لكن الخصوصيات
المعتبرة في وضع الصيغ لتلك الطبيعة قد اختلف قطعا باختلاف الصيغ فاختلفت الطبيعة ايضا بهذا الاعتبار
اذ الطبيعة من حيث هي مجردة عن الخصوصيات لم يوضع له هيئة وبما ذكر من ان الوضع في المشتقات نوعي اندفع
ما اورده [illegible] التسليم المستفيد متين ايضا ونقول لزيادة التوضيح ان الوضع النوعي ما لم يكن آحاديا والذي يحصل من الوضع
النوعي ان يكون الموضوع نوعا من المعاني نوع اللفظ لا خصوص فرد منه مثلا صيغة اسم الفاعل نوع من اللفظ
ولفظ ضارب بخصوصه فرد معين له فالموضوع للدلالة على مجموع ذات ما مع معنى ما قائم به هو النوع لا خصوصية فرد
من الافراد وانما يدل عليه خصوصيات الافراد لاتحاد النوع معها في الوجود الخارجي فان قيل يجوز ان يكون الواضع
جعل النوع المذكور آلة لملاحظة افراده فوضع تلك الافراد بازاء ذلك المعنى فمعنى الوضع النوعي كون النوع آلة
للوضع لا كونه موضوعا فالمعلوم حقيقة في العلم بالوجه هو الوجه فالمحكوم عليه بالوضع ح هو النوع الحاصل
في العقل دون الافراد التي هي ليست بحاصلة فيه الا بالعرض اي باعتبار نوعها وان جوز الحكم على المعلوم بالوجه
فلا شك في ان المفرد اعتبارين اعتبار التشخص واعتبار انطباق النوع عليه فالموضوع للمعنى الفاعلي هو بالاعتبار
الثاني فتامل فمن الله واعترض عليه لما اشتهر بينهم ان لفظ الكلمة مشتمل على جزئين المادة والهيئة الحاصلة

من الحركات والسكنات وترتيب الحروف ومعناها مشتمل على ثلاثة اجزاء الحدث والنسبة الى الفاعل والزمان فالمادة تدل على الحدث والهيئة على النسبة والزمان اعترض عليه بعض المدققين بانه لا فرق بين الفاعل والزمان فلا وجه لجعل احدهما جزءا والآخر خارجا فينبغي ان يكون نسبة الظرفية جزءا لا نفس الزمان كما ان نسبة القيام جزء لا نفس القيام واجاب بانهم ارادوا بالزمان الجزء في تركيبه مسامحة يدل على ذلك تصريحهم بان مدلول الهيئة لا يستقل بالمفهومية ومن المعلوم ان غير المستقل لا يكون من مقولة الكم بل من مقولة النسبة

قوله والحق ان معناه الخ هذا اشتمل عما قال بعض المدققين ان معنى الكلمة معنى واحد اجمالي يحلله العقل الى هذه الثلاثة كما يشهد به الوجدان السليم وهو امر مستقل فان الاستقلال وعدمه صفتان للملاحظة ويختلفان باختلافهما فما اشتهر ان الفعل لاشتماله على النسبة مدلوله التضمني مستقل دون المطابقي كلام ظاهري كيف وذلك لا يصح لا عند اهل المنطق لاعتبارهم التضمن في ضمن المطابقة ولا عند اهل العربية لاعتبارهم الاستعمال في مطلق الدلالة وزعم ذلك البعض ان معنى القضية ايضا امر اجمالي يفصله العقل الى اجزائها فاذا لوحظ معناها بملاحظة اجمالية كان مستقلا واذا لوحظ بملاحظة تفصيلية كان غير مستقل والتحقيق ان اللفظ الذي لا يدل جزءه على جزء معناه لا يدل على التفصيل بل انما يدل على امر واحد مجمل واللفظ الذي يدل جزءه على جزء معناه لا يدل الا على التفصيل ولو لوحظ اجمالا لا يخرج عن معناه فذلك التفصيل ان كان مشتملا على النسبة الملحوظة بالتبع تامة كانت او ناقصة فهو غير مستقل كالجملة والمركب التقييدي فالقول بان معنى القضية معنى اجمالي خطأ لان القضية هي التي يوقع بين طرفيها نسبة ويلاحظ تلك النسبة مع طرفيها فيهما على التفصيل ثم يقصد تطبيقها للنسبة الخارجية التي تكون هي بين ذينك الطرفين في الواقع مع قطع النظر عما في الذهن وعما هو مدلول الكلام فاذا فقد شيء من هذه الامور بان لا يتحقق مثلا الطرفان او هما يتحققان ولكن لا يقع بينهما نسبة او يقع بينهما نسبة ايضا لكن لا يلاحظ تلك النسبة على التفصيل سواء كانت هي مطابقة او لا مطابقة للنسبة الخارجية او يلاحظ على التفصيل ولكن لا يقصد تطبيقها للنسبة الخارجية التي بين ذينك الطرفين في الواقع مع قطع النظر عما هو في الذهن وعما هو مدلول الكلام لا يتحقق على شيء من هذه التقادير القضية وبالجملة الملاحظة الاجمالية يخرج القضية عن حقيقتها لانها على هذا التقدير تكون في قوة المفرد فيصلح لان يكون محكوما عليها وبها كما ان القول بكون معنى القضية معنى اجماليا خطأ كذلك القول بان معنى الكلمة معنى تفصيلي خطأ بل معنى الفعل هو واحد اجمالي يفصله العقل الى الاجزاء الثلثة والحدث وان كان صالحا لان يحكم عليه وبه لكن الحدث المنسوب لا يصلح الا لان يحكم به فقط فالفعل معناه المطابقي مستقل ولا حاجة الى ان يعتبر

استقلال له بالنظر الى معناه التضمني اعني الحدث بل يمكن ان يقال لو اعتبر استقلاله بالنظر الى معناه التضمني لزم الترجيح بلا مرجح او عدم استقلاله لان الاجزاء الثلاثة لمعناه الاجمالي اما كلها مستقلة في هذا اللحاظ فاعتبار الاستقلال باعتبار الحدث ترجيح بلا مرجح واما غير مستقلة باعتبار ان لحاظها تابع للحاظ الكل فيلزم عدم استقلال فتحقق ان معنى الفعل معنى واحد اجمالي يحلله العقل الى امور الثلاثة وهو مستقل قطعاً فان قيل هذا يوجب صحة كونه محكوماً عليه مع انهم قد اجمعوا على امتناعه يقال الفعل انما وضع لذلك المعنى ماخوذاً على انه مسند الى شئ وانما لذلك لا يصح ان يقع محكوماً عليه بل هو محكوم به دائماً كما ان المعنى الحرفي انما وضع للمعنى ملحوظاً بالتبع ملحاظ الطرفين ولذا لا يصح ان يكون محكوماً عليه او به واما الاسم فلما كان موضوعاً لمعنى مستقل ولم يعتبر معه نسبة تامة لا على انه منسوب الى غيره ولا بالعكس صح الحكم عليه وبه بقي ههنا شئ وهو ان الفعل كما يدل على الحدث ونسبته الى فاعل ما كذلك اسم الفاعل مثلاً يدل على الحدث ونسبته الى ذات ما فلم صح ان اسم الفاعل يقع محكوماً عليه دون الفعل والجواب ان المعتبر في اسم الفاعل ذات ما من حيث نسبت اليها الحدث فالذات المبهمة ملحوظة بالذات وكذلك الحدث واما النسبة فهي ملحوظة لا بالذات الا انها تقييدية غير تامة وغير مقصودة اصلية من العبارة وقيدت بها الذات المبهمة وصار المجموع كشئ واحد فجاز ان يلاحظ فيه تارة جانب الذات اصالة فيجعل محكوماً عليه وتارة جانب الوصف اي الحدث اصالة فيجعل محكوماً به واما النسبة التي فيه فلا يصلح للحكم عليها وبها لا وحدها ولا مع غيرها لعدم استقلالها والمعتبر في الفعل نسبة تامة يقتضي انفرادها مع طرفيها عن غيرها وعدم ارتباطها به وتلك النسبة هي المقصودة الاصلية من العبارة فلا يتصور ان يجري في الفعل ما يجري في اسم الفاعل بل يتعين له وقوعه مسنداً هكذا قال السيد المحقق قده في حواشي شرح التلخيص وتفصيله ان الفعل ان وقع محكوماً به فاما ان يقع محكوماً به لفاعله او لغيره فعلى الاول يكون محكوماً به باعتبار حمل الاشتقاق وقيام المحكوم به بالمحكوم عليه لا حمله عليه هو هو لكنه صحيح يوافق لوضع الفعل وان وقع محكوماً به لغيره مثل زيد قام ابوه فح يلاحظ النسبة الداخلة في مفهوم الفعل اجمالاً ويجب ارجاعها الى النسبة التقييدية حتى يصح ربطها بالغير وان جعل محكوماً عليه فان جعل محكوماً عليه باعتبار الذات المعينة فلا ريب في صحته لكن لا يكون الفعل محكوماً عليه ضرورة خروج الفاعل عن الفعل وان كان باعتبار الحدث فيقال انه كان محكوماً به باعتبار وضعه فلو وقع محكوماً عليه يلزم خلاف وضعه وان كان باعتبار الحدث مع النسبة على ان يكون المحكوم عليه المجموع فلا يصح ايضاً لان المجموع غير مستقل وان كان باعتبار الحدث المقيد بالنسبة فكذلك لذلك وايضاً النسبة التامة لا يرتبط بالغير

لا وحدها ولا مع غيرها واما المجموع الفعل مع الفاعل فلا يصير محكوما عليه لا بهو لاشتماله على النسبة التامة المقصودة
بالذات فلا يرتبط بالغير ولان الجزء الذي اعتبر فيه وهو النسبة لما اعتبر اصالة وكان غير مستقل فلا يصلح لشئ منها
واما الاسم الفاعل فيصح ان يصير محكوما عليه باعتبار الذات المبهمة المقارنة بالنسبة التامة الغير المقصودة بالذات و
اما اذا اعتبرت النسبة المقصودة اصالة فلا يصلح لذلك لا وحدها ولا مع غيرها لعدم استقلالها **قال** المص
وليس كل فعل عند العرب آه قال الشيخ في منطق الشفاء ما محصله انه ليس كلما يسميه العرب فعلا كلمة عند المنطقيين
فان نحو امشي وتمشي فعل عندهم وليس كلمة مطلقة وذلك لان الهمزة دلت على موضوع خاص وكذلك التاء والباقي
على الحدث والزمان فصار قولك امشي او مشيت محتملا للصدق والكذب وكذلك تمشي ومشيت فيكون في حكم انا
امشي وانا مشيت والبنية المضارع المخاطب المتكلم يدل جزء لفظه على جزء معناه وكلما هو كذلك فهو مركب بخلاف
الغائب ثم اورد بان ما ذكرتم انما يتم لو كانت الهمزة في امشي والتاء في تمشي والاعلى ما ذكر ومع ذلك يكون الباقي
والاعلى الحدث والزمان مع ان الامر ليس كذلك فان الباقي لا يدل على معنى اصلا اذ اللفظ المركب من ميم ساكنة
متبدرة بها ثم شين وياء لا يكون لفظا بنفسه البتة ان كان القول بعدم جواز الابتداء بالساكن حقا ولو كان
لفظا لا يدل على معنى من المعاني ان جاز الابتداء بالسكون ومع ذلك لا فرق بين امشي صيغة المتكلم وتمشي صيغة
الغائب في الافراد والتركيب فان كان الاول مركبا كان الثاني كذلك فان الياء دال على الغائب والتعيين
غير مشروط في الدلالة الا ترى انك اذا قلت انسان يدل على معنى وان لم يتعين ولا فرق بين قولنا يمشي
وقولك شئ ما يمشي فتكون الكلمات المستقبلة كلها مركبات واجاب بان المركب ما يدل جزء لفظه على جزء معناه
فيكفي فيه دلالة جزء واحد واما دلالة الباقي على الباقي فمما لا يقتضيه حد المركب فظاهر ان الباقي من اللفظ يدل على
الباقي من المعنى حال التركيب فان الحدث والنسبة الى الزمان المخصوص مفهومان من امشي وليست الهمزة
دالة عليهما فتعين فهمهما من باقي اللفظ ودلالته بانفراده حال التركيب كاف فيه في كون اللفظ مركبا ولا يضر في ذلك
عدم دلالته حال التحليل ح اما الغائب فلا يجوز ان يكون معناه ان شيئا غير معين في نفسه وجد له المصدر اذ لو كان
معناه ذلك لصدق بوجود المصدر لاي شئ كان في العالم فيمتنع حمله على زيد لان ما وضع لغير معين لا يصح
اطلاقه على ما يغايره وقد اورد عليه بان ليس المراد بغير المعين ما اعتبر فيه عدم التعين حتى ينافي ما اعتبر فيه التعين
بل ما لم يعتبر فيه التعين وعدمه اعني المطلق الذي يصدق على المعين وغيره ويمكن ان يقال لو كان معناه
ان شيئا ما مطلقا وجد له المصدر لامتنع حمله على زيد مثلا لان استناد المصدر الى موضوع مطلق يوجب عدم انحصاره

صدقه على الموضوع المعين كزيد مثلاً لامكان صدقه بوجود المصدر لمعين آخر واستناده الى المعين يوجب الانحصار
ولا شك ان الانحصار المذكور وعدمه متنافيان فكذا ملزوميهما اعني الاستناد وعدمه فلا يجتمعان وان لم يكن معناه ما ذكر
فيكون معناه ان شيئا ما مبهما في نفسه وعند القائل مجهولا عند السامع وجد له المصدر فلم يحتمل الصدق والكذب
ما لم يصرح بذلك المجهول فهو في نفسه لا يحتملهما بل مع فاعله الذي يذكر معه اعلم ان الشيخ قد اورد على نفسه ان
الماضي والاسم المشتق ايضا مركب فان الاسم المشتق وكذا الماضي حصل من مادة هي الحروف الدالة على الحدث
وصورة مقترنة بها دالة على الموضوع الغير المعين فيجب ان يكون كل واحد منهما مركبا واجاب بانا لا ندعي ان
دلالة الاجزاء كيفما كانت تقتضي كون اللفظ مركبا بل المعتبر في التركيب ان يكون هناك اجزاء مرتبة تلتئم منها جملة
والمادة مع الصورة ليست كذلك فافهم **قوله** ان الفاعل آه اعلم ان المنطقيين قالوا ان اللفظ في نحو امشي وتمشي
وان كان واحدا لكنه دال على مسند ومسند اليه فلا بد من لفظين بازائهما وهو الهمزة او التاء والمادة فجزئه يدل
على جزء معناه فهو مركب واهل العربية ذهبوا الى ان اللفظ فيهما يدل على المعنى الفعلي والمسند اليه منوي ولا يخفى
ان الظاهر ما قال الشيخ في الشفاء كما نقل كلامه فانا نفهم من امشي وتمشي معنى محتملا للصدق والكذب والالف و
التاء يكفي للدلالة على المتكلم والمخاطب فالعدول عنه واعتبار المنوي تحكم محض واليوم اكثر الناس ممن لا وقوف
لهم على علم النحو وتقدير الضمائر يطلقون تلك الالفاظ ويفهمون المعاني التامة ولولا انها تدل بانفسها عليها لما كان
كذلك واما الغائب فلا يدل على جملة اذ يبقى فيه حاجة في احتمال الصدق والكذب الى ان يذكر بعده منسوب اليه لذا
يذكر الفاعل فيه ولا يذكر في المتكلم والمخاطب الا تاكيدا **قوله** يدل عليه التاء آه قال في الحاشية اي في المضارع و
يشاركه في هذا الحكم المتكلم والمخاطب من الماضي كما صرح به الشيخ في الشفاء ثم اعلم ان دلالة التاء على الفاعل المخاطب
في الواحد المذكر ظاهر واما في الواحد المؤنث وتثنيتهما وجمعهما فلا اذ هناك ضمائر بارزة عند النحاة تدل على الفاعل
والتاء علامة الخطاب الا ان يقال هي الدالة على الفاعل المخاطب في الجميع وتلك الضمائر حروف دالة على
احواله انتهت يعني ان دلالة التاء على الفاعل المخاطب في المفرد المذكر نحو تضرب ظاهرة واما نحو تضربان و
تضربون وتضربين ففيه ضمائر بارزة عند النحاة دالة على الفاعل ولا وجه للتمريض المشار اليه بقوله الا ان يقال
آه لان السيد المحقق قد حقق في حواشي شرح المطالع بان التاء تدل على الفاعل الخطاب وتلك الضمائر
حروف دالة على احواله فافهم **قوله** بخلاف الغائب آه قال في الحاشية توضيح المقام ان حروف المضارعة
كلها ليست من الضمائر بل هي من علامات الاستقبال نعم الالف في المثنى والنون في جمع المؤنث والواو في

جمع المذكر والياء في تفعلين من الضمائر المرفوعة واما امثلة الماضي فضمير الواحد الغائب تتصل به الضمير كالالف في
المثنى والواو في جمع المذكر والنون في جمع المؤنث والتاء المتحرك نحو فعلت وكلمة تم ونا في فعلتم وفعلنا على ما حققه
السيد في صرفه فعلى هذا ينبغي ان يكون صيغة الواحد الغائب للمذكر والمؤنث مفردا بالاتفاق وكذا المتكلم والواحد
المخاطب من المضارع اذ ليس فيهما ما يدل على الفاعل والامثلة التي تتصل بها الضمائر مطلقا مختلف فيها على
اختلاف النظرين فتمثيل المص للمختلف فيها بنحو امشي مما لا ينبغي على انه مخالف لما سياتي من ان المفرد لا يدل
على تفصيل اصلا والايجاز تحقق قضية احادية الا ان يقال لما كان الفاعل داخلا في مفهوم الصيغة في المتكلم الواحد
والمخاطب كان الدال عليه اي الضمير المنوي حكما اي جزءا من الصيغة الا انه مستتر وانما بخلاف الغائب فمجرد ان
من المركبات وبهذا انتهت انت تعلم ان جل ما ذكره تطويل بلا طائل اذ قد عرفت ان نظر المنطقيين لما كان في
المعاني ولا ريب انه يفهم من المتكلم واحدا كان او متعددا والمخاطب معنى محتمل للصدق والكذب فالهمزة والنون
والتاء عندهم صالحة للدلالة على المسند اليه اما الضمير المستتر فلا اعتداد به عندهم لانه اعتباري محض ولا ضرورة في
اعتباره وقد صرح الشيخ في الشفاء بالفرق بين صيغة الغائب وبين صيغ التكلم والخطاب بان معنى يمشي الغائب ان
شيئا ما هو معين في الواقع غير معلوم للسامع يثبت له المشي بخلاف امشي وتمشي فلا دلالة ليمشي الغائب على الفاعل
بخلاف امشي على الفاعل المتكلم وتمشي على الفاعل المخاطب وقد سبق نقل كلامه بالجملة الهمزة والنون والتاء تدل
عندهم على المتكلم والمخاطب فتمثيل المص بنحو امشي وتمشي للمختلف فيها في غاية التحقيق وموافق لما قال الشيخ في الشفاء
ثم ما ذكره المص لا يصح على مذهب اهل العربية ولا يلزم تطابق الاصطلاحين عند تغاير جهتي البحثين والعجب ان
الشارح مع التفطن بهذا المعنى كما يدل عليه قوله ولما كان آه توهم ان امشي وتمشي عند المنطقيين من المفردات
وظن اتفاق اهل العربية واهل المنطق على كونهما من الافعال مع ان الفعل الذي يسميه المنطقيون كلمة من
اقسام المفرد عندهم وامشي وتمشي مركب على زعمهم وما قال في الحاشية في غاية الوهن والسقوط ضرورة ان صيغة
المتكلم والمخاطب مركب عندهم لدلالة جزء اللفظ على جزء المعنى وليس بمفرد حتى لا يدل على التفصيل ويلزم تحقق قضية
احادية والضمير المستتر الذي هو المسند اليه عند النحاة ومنوي فيه ليس مسندا اليه ولا منويا فيه عند المنطقيين كما توهم
الشارح وبالجملة ما قال في الحاشية كلام في غاية الخبط والخلط فافهم قوله هذا ما اورده الامام آه لما اشتهر ان الاسم
ما يصح ان يخبر عنه وان الفعل والحرف يمتنع الاخبار عنهما اورد عليهم الامام الرازي في الملخص بان الفعل لا يخبر عنه جزء
والمخبر عنه فيه ليس حرفا بالاتفاق فهو اما اسم او فعل وعلى التقديرين هو كاذب ومثله اورد على قولهم الحرف لا يخبر عنه

والجواب عنه ان الاخبار اما عن اللفظ وذلك جائز في الكلمات كلها سواء ذكرت الفاظها وحدها او مع غيرها او عبر عنها بالفاظ اخر واما عن المعنى اما معبرا عنه بلفظه وحده او مع غيره معبرا عنه بلفظ آخر فالاول من خواص الاسم والاخيران مشترك كان بينه وبين اخويه فاذا اريد الاخبار عن معناهما بامتناع الاخبار عنه وجب ان يعبر عنه بغير لفظه او به مع غيره فيخبر عنه معتبرا باحد هذين الوجهين بانه يمتنع ان يخبر عنه بوجه ثالث ولا تناقض في ذلك وانما يلزم التناقض ان لو لزم صدق قولنا الفعل او الحرف يخبر عن معناه معبرا عنه بمجرد لفظه هكذا قرره السيد المحقق قده **قوله** ولا اشكال في الالتزام ايضا قال في الحاشية قال بعض النحويين اللفظ اذا اريد مجرد اللفظ كان علما نحو جسق مهمل قيل لانه كلام والكلام لا يتركب الا من كلمتين وجسق ليس بكلمة الا اذا صار علما للجنس المهمل كذا في غاية التحقيق انتهت انت تعلم ان هذا انما يصح لو كانت الالفاظ موضوعة لانفسها مع انه يلزم عدم كون لفظ من الالفاظ مهملا اذ ما من لفظ الا ويمكن ان يدل عليه بنفسه فانه كما يقال زيد ز ي د كذلك يقال ديز د ي ز وجسق ج س ق ولا يمكن ان يقال وضع اللفظ لنفسه مخصوص بالفاظ الموضوعة اذ يمكن التعبير في المهمل عن نفسه بنفسه من غير احتياج الى الوضع نعم جواز ذلك في الموضوع بالطريق الاولى فيكون الوضع ضائعا فتامل **قوله** تقسيم آخر لمطلق المفرد آه المشهور ان التقسيم بهذا التقسيم الاسم خاصة وشيد اركانه السيد المحقق قده حيث قال في حواشي شرح الشمسية ان انقسام اللفظ الى الجزئي والكلي انما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية ومعنى الاسم من حيث هو معناه معنى مستقل صالح للاتصاف بهما فان معنى زيد من حيث هو معناه معنى مستقل صالح لان يوصف بالجزئية ويحكم بها عليه وكذا معنى الانسان يصلح لان يحكم عليه بالكلية واما الحرف فان معناه من حيث هو معناه ليس معنى مستقلا صالحا لان يكون محكوما عليه اصلا وذلك لان معنى من مثلا هو ابتداء مخصوص ملحوظ بين السير والبصرة على وجه يكون هو آلة لملاحظتهما ومرآة لتعرف حالهما فلا يمكن بهذا الاعتبار ملحوظا قصدا فلا يصلح لان يكون محكوما به فضلا عن ان يكون محكوما عليه كذا الفعل التام كضرب مثلا يشتمل على حدث كالضرب وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعله وتلك النسبة ملحوظة بينهما على انها آلة لملاحظتهما على قياس معنى الحرف وهذا المجموع اعني الحدث مع النسبة الملحوظة بهذا الاعتبار معنى غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح لان يحكم عليه بشيء نعم جزءه اعني الحدث وحده ماخوذ في مفهوم الفعل على انه مسند الى شيء آخر فصار الفعل باعتبار جزء معناه محكوما به واما باعتبار مجموع معناه فلا يكون محكوما عليه ولا به اصلا فالفعل انما امتاز عن الحرف باعتبار اشتمال معناه على ما هو مسند الى غيره بخلاف الحرف اذ ليس له معنى ولا جزء معنى يصلح لان يكون مسندا به او مسندا اليه ان شئت اتضاح هذه المعاني عندك

معبر عن معنى من بلفظه ثم انظر هل تقدر ان تحكم عليه او به ولا اظنك ان تكون فى مرية من ذلك وكذا عبر عن معنى ضرب بلفظه ثم تامل فانك تجد انك جعلت الضرب مسندا الى شيء وربما صرحت به او ومات اليه او المجموع الضرب والنسبة المعتبرة بينه وبين غيره فانما التعبير محكوما عليه او به وكذا عبر عن مفهوم الانسان بلفظه فانك تجده صالحا لان تحكم عليه به فعلم ان لا شبهة فيه اصلا فظهر ان معنى الاسم من حيث هو معناه يصلح للاتصاف بالكلية والجزئية والحكم بها عليه واما معنى الكلمة والاداة من حيث هو معناهما فلا يصح لشيء من ذلك اصلا لكن اذا عبر عن معناهما بالاسم بان يقال معنى من او معنى ضرب صح ان يحكم عليها بالكلية او الجزئية وبهذا الاعتبار لا يكونان معنى الكلمة والاداة بل معنى الاسم فاتضح بذلك ان الاسم صالح لان ينقسم الى الجزئي والكلي المنقسم الى المتواطي والمشكك بخلاف الكلمة والاداة واما الانقسام الى المشترك والمنقول باقسامه والحقيقة والمجاز فليس مما يختص بالاسم وحده فان الفعل قد يكون مشتركا كخلق بمعنى اوجد وافترى وعسعس لاقبل وادبر وقد يكون منقولا كصلى وقد يكون حقيقة كقتل اذا استعمل فى معناه وقد يكون مجازا كقتل بمعنى ضرب ضربا شديدا وكذا الحرف ايضا قد يكون مشتركا كمن بين الابتداء والتبعيض وقد يكون حقيقة كفى اذا استعمل بمعنى الظرفية وقد يكون مجازا كفى بمعنى على والسر فى جريان هذه الانقسامات فى الالفاظ كلها ان الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز كلها صفات الالفاظ بالقياس الى معانيها وجميع الالفاظ متساوية الاقدام فى صحة الحكم عليها وبها واما الكلية والجزئية المعتبرتان فى التقسيم الاول فهما من صفات معانى الالفاظ وقد عرفت ان معنى الاداة والكلمة لا يصلحان لان يوصفا بشيء هذا كلامه ويرد عليه ما قال الصدر المعاصر للمحقق الدوانى انه لا يلزم مما ذكره ان لا يكون معنى الحرف والفعل صالحين للاتصاف بالكلية والجزئية بل غاية ما يلزم مما ذكره انه لا يصلح لان يحكم عليهما بالكلية والجزئية ولا يلزم من ذلك ان لا يكونا متصفين باحدهما نعم يمتنع الحكم عليهما بذلك كما انهما متصفان بعدم الاستقلال ويمتنع الحكم عليهما بانهما غير مستقلين وكيف يمتنع اتصاف معنى الحرف والفعل بالكلية والجزئية مع ان معناهما من جملة المفهومات والمفهوم ينحصر فى الكلي و الجزئي والحاصل ان المعنى الفعلي والحرفي جزئيان قطعا لانهم صرحوا بان من مثلا موضوعة لجزئيات الابتداء المطلق والفعل موضوع للحدث والنسبة المعينة المعتبرة بينه وبين الفاعل المعين غاية ما فى الباب ان المعنيين عند ما لم يعبر عنهما بالفعل او الحرف لا يصلحان لان يحكم عليهما بالجزئية او الكلية لكن امتناع الحكم لانتفاء ما هو شرط من الملحوظية قصدا لا ينافى اتصافهما بحسب الواقع باوصاف وبالجملة عدم الاستقلال للمعنى الحرفي عند التعبير عنه بالحرف لم يخرجه عن اتصافه بحسب الواقع بالجزئية او الكلية فظهر ان المقسم لهذا التقسيم هو مطلق المفرد الصادق على الاسم

والكلمة والاداة وكل واحد من اقسام المفرد متصف بالاوصاف المذكورة فاندفع ما قال الفاضل اليزدي في حواشي شرح التهذيب انه يلزم على تقدير جعل المقسم مطلق المفرد ان يكون الفعل اذا كان متحدي المعنى داخلين في العلم والمتواطي والمشكك مع انهم لا يسمونها بهذه الاسامي وقد اجاب عنه بعض المدققين بعد تسليم كون المقسم خصوص الاسم بان المقسم حقيقة مطلق المفرد من دون اعتبار العموم والخصوص فيسري احكام المخصوص اليه اذ كل حكم ثابت للفرد ثابت للطبيعة من حيث هي هي قد قلده الشارح جريا منه على سجيته ولا يخفى سخافته لان الحكم الثابت للفرد انما يثبت للطبيعة في ضمن ذلك الفرد فكما يثبت الانقسام والانحصار للعام في ضمن فرد خاص يثبت عدم الانقسام وعدم الانحصار ايضا في في ضمن فرد آخر والعام حامل للاحكام المتنافية فانحصار العام بمعنى انحصار فرد منه ليس انحصار العام حقيقة والمتبادر من التقسيم الانحصار الحقيقي ثم ان هذا البعض قال في حواشي شرح المواقف انه يجب ان يكون مورد التقسيم هو الشيء المطلق لا مطلق الشيء وبين الشارح وجه ذلك بان التقسيم احداث الكثرة في الشيء الواحد الذي يمكن فيه وقوع الشركة فلا بد ان يكون واحدا بالطبيعة وحدة مبهمة فهو في هذا الاعتبار مجرد في نفسه عن الخصوصيات والقيود المقسمة قابل لها والا لم يصح اشتراكه بينها وهذا هو الشيء المطلق ثم اعترض بان اعتبار التجريد والاطلاق ينافي الحمل والتقييد والمقسم يجب حمله على الاقسام واجاب بان الحمل مع انضمام القيود اليه باعتبار نفسه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العموم والاطلاق وكونه مقسما يعني صدق هذا العنوان عليه باعتبار الاطلاق والعموم كما ان صدق الجنس كالحيوان مثلا على الانواع باعتبار نفسه وصدق الجنسية عليه باعتبار العموم والاطلاق ولم يعتبر في المقسم مطلق الشيء اعني موضوع المهملة الشامل لجميع الاعتبارات لانه يجوز ان يعتبر مع الاطلاق ومن حيث الخصوصية وعدمها وان لا يعتبر معه شيء فليس فيه بهذا الاعتبار الوحدة المبهمة التي يجب اعتبارها في المقسم بل هو واحد بوحدة الشيء المطلق ومتعدد بتعدد وجودات الاشخاص وهو في نفسه لا واحد ولا كثير فهو ينقسم ولا ينقسم باعتبار الفردين نعم قد يوخذ في محله جنسه للدواعي فيجب ان يوخذ ذلك الجنس مطلق الشيء حتى يصح اسناد احكام نوعه اليه كما في تقسيم مطلق المفرد الى العلم والمتواطي والمشكك فانه فيه خدشة من حيث الاطلاق لان الفعل والاداة لا ينقسم اليها ولم يعتبر نوعه اعني الاسم في المقسم لان الاشتراك والنقل مع الحقيقة والمجاز يكون في الفعل مع الادوات ايضا هذا كلامه ولعل التحقيق ان التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في الواحد المبهم ففي المقسم اعتبار الوحدة المبهمة ضروري وهي انما تتحقق في الشيء المطلق الملحوظ من حيث الاطلاق والعموم ومطلق الشيء الذي هو موضوع المهملة واحد مع الواحد وكثير مع الكثير وفي لحاظ من حيث هو هو قطع النظر عن الوحدة والكثرة وان كان في الواقع مع وحدة ما وفي هذا اللحاظ وان كان متميزا عن

الاغيار لكن قطع النظر عن الاغيار في ذلك الملاحظ ولا يلزم ان يكون لكل شيء وحدة وامتياز في جميع الملاحظات كيف والملاحظ ظرف الخلط والتعرية باعتبارين والينا الاصل في القسمة الحصر والا لا يتم القسمة والحصر لا يكون الا اذا اخذ المقسم الشيء المطلق لان في التقسيم يلاحظ وجود المقسم في جميع الاقسام بالحصر فبانتفاء قسم لا ينتفي المقسم بل بانتفاء جميع الاقسام واليضا المقسمية من احكام العموم والاطلاق لا من احكام الخصوص والا لا يتصف الاقسام بالمقسمية فان قيل حمل الاقسام على المقسم يدل على ان المقسم مطلق الشيء لا الشيء المطلق لان الشيء المطلق لا يتحد مع الافراد فكيف الحمل ولذا لا يسري احكام الافراد اليه يقال حمل الاقسام على المقسم في التقسيم ما اول وما قال في دفع الاعتراض المورد بقوله ان اعتبار التجريد والاطلاق آه ففي غاية السخافة اما اولا فلان انضمام القيود اليه اذا كان بنفسه مع قطع النظر عن كونه مقسما فلا تكون تلك القيود منضمة الى المقسم حقيقة فكيف يكون المقسم منقسما الى تلك الاقسام مع ان التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في الواحد المبهم واما ثانيا فلان ما قال في تلك الحاشية مناف لما قال في الحاشية الآتية ان المنسوب الى الشيء المطلق اما مختص به آه كما لا يخفى على من له دراية سليمة والتحقيق ما اسلفنا ان العموم والاطلاق والاشتراك عبارة عن التقرر بتقررات عديدة والتشخص بتشخصات عديدة فهي مع وحدتها المبهمة كثيرة بالكثرة الشخصية ومعنى اطلاقها وعمومها واشتراكها انها ليست مقصورة على تعين ولا مرهونة على خصوصية فالقصر على تعين والحصر على تشخص ينافي هذه الاوصاف واما كون الشيء متشخصا بتشخصات كثيرة ومتعينا بتعينات غير محصورة فهو ليس منافيا لهذه الاوصاف بل هذا هو معنى العموم والاطلاق والاشتراك نعم لا يصح هذا على راي بعض المدققين لذهابه الى ان الاطلاق والعموم وغيرهما من المعقولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها ذهنيات فلا يمكن ان يكون معروض هذه الامور عنده موجودا في الاعيان ومن تضاعيف البيان ظهر سقوط ما قال في الحاشية المعلقة على قوله والا يلزم آه لانه يلزم كون خصوصية الاسم ملغاة في هذا التقسيم لان المنسوب الى الشيء المطلق اما مختص به بان لا ينسب الى شيء من الافراد او يجوز ثبوته بجميعها اذ لا مدخل لشيء من الخصوصيات فتامل انتهت وذلك لانك قد عرفت انه يجوز ثبوته فيما نحن فيه لجميعها فيكون المقسم الشيء المطلق وعلى تقدير كون المقسم مطلق الشيء ايضا يكون خصوصية الاسم ملغاة ايضا لما عرفت انه لا دخل لشيء من الخصوصيات فتامل قوله كما صرح به الشيخ آه اعلم ان الشيخ حين قسم الاسم الى المتواطي وغير المتواطي قال في اثناء التقسيم واعلم انا نعني بالاسم ههنا كل لفظ دال سواء كان ما يختص باسم الاسم او كان ما يختص باسم الكلمة او الثالث الذي لا يدل الا بالمشاركة وهذا الكلام كالنص على ان الكلمة

والاداة يكونان متواطئين وغير متواطئين كما ان الاسم يكون متواطيا وغير متواط على خلاف ما توهمه الشارح **قوله** بمعنى ان لا يكون آه جواب عما يقال انه يلزم على ما ذكره الشارح خروج الاعلام المشتركة عن تعريف العلم وكذا يلزم خروج المتواطي والمشكك عن اسم الجنس المشترك وحاصل الجواب ان المراد باتحاد المعنى ان يكون له معنى واحد من حيث يكون له معنى واحد وان كان له معان كثيرة ايضا فقيد الحيثية معتبر في التعريف والتقسيم اعتباري.

قوله فهذا التقسيم بالقياس آه يعني ان المراد من المعنى المعنى المقيس اليه فاذا قيس الى المعنى الواحد فهو اما علم او متواط او مشكك واذا قيس الى المعاني المتعددة فهو اما مشترك او منقول او حقيقة ومجاز **قوله** بحيث لو فرض كونه متصورا آه جواب عما توهم الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان تعريف العلم بما ذكره غير جامع لخروج الاعلام التي معانيها غير مدركة بالحس كالله تعالى وجبرئيل وآدم فان معانيها حاصلة في اذهاننا قطعا ونفس تصوراتها غير مانعة عن فرض الشركة فيها لان معانيها غير محسوسة ولا منتهية الى المحسوسات والمنع المذكور من خواص المحسوسات والامور المنتهية اليها ومحصل الجواب ان التشخص عبارة عن خصوصية يكون بها الشيء بحيث لو تصور بنفسه لا يكون في نظر العقل صالحا للاشتراك بين كثيرين والاعلام التي معانيها غير مدركة بالحس لو تصورات معانيها بانفسها لم يجوز العقل صدقها وانطباقها على الكثرة قال في الحاشية المعلقة على قوله بحيث لو فرض كونه متصورا بنفسه آه اي بواسطة الحواس وانما قيدناه به بناءً على ان اختلاف بين الكلي والجزئي انما هو لاختلاف نحو الادراك كما سياتي انتهت وانت تعلم ان طريق ادراك الجزئي غير منحصر في الاحساس والتخيل بل قد يكون بالعلم الحضوري ايضا كما حققه المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد حيث قال المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئيا كما في علم النفس بذاتها فان قيل الكلام انما هو في العلم الارتسامي وارتسام صور الجزئيات على الوجه الجزئي ممتنع في العقل يقال الدليل الدال على امتناع حصول صور الجزئيات في النفس لو تم فانما يدل على امتناع حصول صور الجزئيات المادية ولا يدل على امتناع حصول صور الجزئيات المجردة فان قيل اذا رجعنا الى انفسنا لم نجد ان يحصل فينا جزئي مجرد على الوجه الجزئي يقال هذا لا يدل على الامتناع مع ان السيد المحقق قد صرح في حواشي شرح المطالع بان جزئيات الامور العامة ترتسم صورها في العقل فتامل **قوله** واما العلم الجنسي آه جواب نقض وارد على تعريف العلم بانه غير جامع اذ تعريف العلم لا يصدق على العلم الجنسي ضرورة ان معناه ليس متشخصا بل معنى جنسي يحتمل الصدق على كثيرين ومحصل الجواب ان العلم الجنسي موضوع للمهية المعلومة من حيث انها معلومة معهودة فيصح اطلاقه على الفرد حقيقة من حيث ان هذه المهية المعهودة متحدة معه صادقة

عليه وخصوصية الفردية تستفاد من قرائن خارجة فعلى هذا هو ليس علما في اصطلاح اهل المنطق وان كان علما في عرف
النحاة فان نظرهم مقصور على الالفاظ فلما رأوا ان احكام اللفظية المخصوصة بالعلم جارية عليه من كونه مبتدأ وذا
حال وموصوفا بمعرفة وممنوعا من دخول اللام ونحو ذلك جعلوه علما واما اهل المنطق فلما كان نظرهم الى جانب المعنى
وكان معناه كليا لم يجعلوه علما يؤيد ذلك ما قال السيد المحقق قده ان علمية تقديرية لضرورة الاحكام اللفظية فهي لها
مع اعتبار الحضور الذهني آه قال في الحاشية اي لا على وجه التقييد فلا ينافي العموم وما ينافيه هو التشخص
ولو قيل انه موضوع للمهية بشرط الوحدة الذهنية الشخصية كان جزئيا ويلزم عليه ان يكون اطلاقه على الافراد
مجازا انتهت اعلم انه قد زعم ابن الحاجب ان علم الجنس موضوع للمهية من حيث انها امر واحد شخصي ذهني و
هي لا تطلق على افراده بحسب الوضع الا مجازا وعلى هذا هو داخل في تعريف العلم او معناه امر واحد متشخص ذهني
غير محتمل للصدق على كثيرين بحسب الوضع فهو غير متناول لغيره وضعا واذا اطلق على فرد من الافراد الخارجية
نحو هذا اسامة فليس ذلك بالوضع فلفظ اسد موضوع حقيقة لاي فرد من افراد الجنس في الخارج على سبيل التبديل
واسامة موضوعة للحقيقة الذهنية فاطلاقه على ما في الخارج ليس بطريق الحقيقة ويرد عليه ما اورده بقوله يلزم عليه آه
ولا يلزم عليه ذلك من كون علم الجنس موضوعا للمهية من حيث هي هي بل اطلاق العلم الجنسي على الفرد الخارجي
حقيقة نعم لو اريد به ذلك بخصوصية استعمال المطلق في المقيد يلزم ان يكون اطلاقه عليه على سبيل المجاز فتامل +
قال والفارق بينه آه قال السيد المحقق قده الفرق بين اسم الجنس المنكر والمعرف بلام التعريف وعلم الجنس بعد
اشتراكها في الدلالة على المهية المعلومة الحاضرة في الذهن ان الاول ليس
فيه اشارة الى معلومية هذه المهية وحضورها في الذهن بخلاف الاخيرين
فان فيهما اشارة الى هذه المعلومية واما علم الجنس ففيه هذه المعلومية بجوهره واما اسم الجنس المعرف باللام فالاشارة
فيه بالآلة وهي اللام دون جوهر اللفظ وقال في حاشية المطول في تعريف المسند اليه باللام ان اعلام الاجناس
اعلام حقيقة كالاعلام الشخصية اذ في كل منها اشارة بجوهر اللفظ الى حضور المسمى في الذهن فان قيل هذا مناف
لما قال في تعريف المسند اليه بالعلمية ان اعلام الاجناس اعلام تقديرية غير حقيقية موافقا لما قال الرضي
يقال الثاني في عرف النحاة والاول بحسب العرف العام هكذا قال بعض المحققين ويمكن ان يقال ان ما قال
في تعريف المسند اليه بالعلمية بناء على المشهور وما قال في تعريف المسند اليه باللام بناء على التحقيق **قوله** فيه
ان ضمير الغائب آه اعلم ان السيد المحقق قده في حاشية شرح المطالع بعد ما حقق ان معنى المضمر واحد بالتشخص قال

ما ذكر من كون معنى المضمر واحدا بالشخص ظاهر في ضميري المتكلم والمخاطب اذ لا يقال انا وانت ويراد به متكلم او مخاطب مطلقا وعموم الخطاب عبارة عن ارادة كل شخص ممن يصلح ان يخاطب لا عن ارادة مفهوم كلي شامل لهم فلا يقدح في الشخصية واما ضمير الغائب فقد يعود الى الكلي ايضا ولفظة هذا قد يشار بها الى الجنس في قوله صلى الله عليه وسلم انكم تتخصمون بهذا السواد واجاب بان الظاهر ان كلمة هو موضوعة للجزئيات المندرجة تحت قولنا كل غائب مفرد مذكر سواء كانت جزئيات حقيقية او اضافية والاشارة الى الجنس مبنية على جعله بمنزلة الجزئي المحسوس المشاهد **قوله** واجيب آه هذا الجواب قد ذكره السيد المحقق قده في حاشية شرح مختصر الاصول فانه بعد ما حقق ان المبهمات والمضمرات بحسب معانيها جزئيات حقيقية قال ولا يقدح في ذلك ان هذا يشار به الى امر كلي مذكور وان الضمير الغائب يرجع اليه ايضا اما الاول فلان هذا يقتضي بحسب اصل الوضع مشاهدا مشارا اليه اشارة حسية فلا يكون الا جزئيا حقيقيا واذا استعمل في غيره فقد نزل منزلته والكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي جزئي لا يحتمل الشركة والاطلاق عليه من هذه الحيثية واما الثاني فلاقتضاء ضمير الغائب ذكرا جزئيا للمرجع اليه اما لفظا او معنى او حكما وقد عرفت ان الكلي من حيث هو مذكور ذكرا جزئيا جزئي فان قيل هذا ينافي ما قال في حاشية شرح المطالع من ان لفظة هو موضوعة للجزئيات المندرجة تحت قولنا كل غائب مفرد مذكر سواء كانت جزئيات حقيقية او اضافية يقال هذا تعميم مع قطع النظر عن خصوصية الذكر والحق ان الجهة المخصوصة التي ذكره لا يعتبر في المرجع كما يشهد به البديهة **قوله** وما اسهل عليك آه يعني لو قيل ان المراد بدخول اسم الاشارة والضمير في الجزئي الحقيقي دخوله فيه اذا قيس الى المعنى الشخصي لسهل الامر والحاصل ان كونهما جزئيين ليس على الاطلاق بل اذا كان المرجع والمشار اليه جزئيا حقيقيا ووجه التامل ما قال في الحاشية انه اذا قيس الى المعنى الشخصي لم يكن متواطيا ولا مشككا فيلزم بطلان الحصر انتهت والتحقيق ان تقسيم اللفظ الى المتواطي والمشكك والمشترك والمنقول اعتباري فيجوز ان يكون لفظ واحد علما باعتبار ومتواطيا باعتبار ومشككا باعتبار ومنقولا عن واحد منها الى آخر باعتبار وحقيقة باعتبار ومجازا باعتبار فاذا قيس الى معنى واحد فهو اما علم او متواط او مشكك واذا قيس الى معان متعددة فهو اما مشترك او منقول آه وحقيقة او مجاز فتامل **قوله** فتدبر قال في الحاشية الى انه لا يمكن قياسه الى الامور المتكثرة لان استعمال اسم الاشارة في كل واحد منها على وجه البدل من حيث انه فرد لذلك العام الذي هو مرآة لملاحظته فكانه استعمل في كل استعمال في المعنى الواحد يعني ذلك العام من حيث تشخصه فتامل انتهت يعني ان لفظ هذا مثلا ليس موضوعا للخصوصيات باوضاع متعددة بل هو موضوع لها بوضع واحد فالواضع تصور معنى كليا ولاحظ جزئياته ملاحظة اجمالية وعبر بهذه الملاحظة الاجمالية لفظا خاصا

لكل واحد من تلك الجزئيات فيكون هناك وضع واحد عام لمعان متعددة فيطلق بهذا الوضع ذلك اللفظ على كل واحد من افراد ذلك المفهوم الكلي حقيقة ولا يطلق على ذلك الكلي اذ لم يوضع له فيكون لفظ هذا موضوعا لكل مشار اليه مفرد مذكر وبالجملة معنى كون اللفظ عاما والموضوع له خاصا ان يلاحظ الواضع مفهوما كليا وبتلك الملاحظة يضع اللفظ بازاء كل واحد من الافراد بخصوصياتها كما يلاحظ مفهوم المتكلم الواحد وبتلك الملاحظة يضع لفظ انا مثلا لكل واحد من افراد المتكلم الواحد بخصوصياتها **قال** المصـ فان الوضع فيها آه اعلم انه قد ذهب العلامة التفتازاني الى ان الضمائر واسماء الاشارات موضوعة لمعان كلية الا ان الواضع شرط ان لا يستعمل الا في جزئيات تلك الكليات فاسماء الاشارات وان كانت موضوعة للمعنى الكلي الا انه ترك استعمالها فيه ويستعمل في الجزئيات فهي من المجازات المتروكة الحقيقة ورد عليه السيد المحقق قده بانه لو كان الامر كما توهمه لكانت انا وانت وهذا مجازات لا حقائق اذ لم يستعمل فيما وضعت هي لها من المفهومات الكلية بل لا يصح استعماله فيها اصلا وكيف لا ولو كان كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز الحقيقة ولما احتاجوا في نفي الاستلزام الى ان يتمسكوا في ذلك بامثلة نادرة مثل شابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق واجيب بان الاختلاف فيها بانها موضوعة بوضع عام او خاص بعينه الاختلاف في استلزام المجاز الحقيقة وعدمه وانما يحتج في نفي الاستلزام الى امثلة نادرة متفقة عليها ثابتة عند الخصم والظاهر انه لا بد في استعمال المجاز من اعتبار المعنى الحقيقي والانتقال منه الى المعنى المجازي وههنا يكون الاستعمال في الخصوصيات ولا يلتفت الى العموم اصلا فافهم **قال** المصـ في الحاشية قد يكون الوضع خاصا والموضوع له ايضا آه قال في حواشي المسلم اعلم ان المعتبر في خصوص الوضع كون الملحوظ شيئا واحدا وفي عمومه ملاحظة الاشياء وكذا في جانب الموضوع له ولذا جعل رجل من الوضع الخاص لموضوع له خاص فان الملحوظ عند الوضع بشيء واحد وقد وضع لذلك الشيء وان كان كليا ولهذا قلنا ان الوضع الخاص لمعنى عام لم يوجد فان الواحد من حيث هو واحد لا يكون مرآة للكثير هذا كلامه واعترض عليه اولا بانه ان كان المراد بملاحظة الاشياء الملاحظة التفصيلية فهي لم توجد في شيء من الاقسام وان كان المراد الملاحظة الاجمالية في ضمن الامر الكلي فيلزم ان لا يكون فرق بين القسم الثاني والثالث وثانيا بان قوله لان الواحد من حيث هو واحد لا يكون مرآة غير صحيح لان الامر الواحد يصلح للمرآتية الا ترى ان الكلي امر واحد يصلح ان يجعل مرآة للافراد الا ان يقال مراده بملاحظة الاشياء ملاحظة الكلي من حيث انه آلة ومرآة للافراد وبملاحظة الواحد ملاحظته من حيث هو من غير ان يجعل مرآة ففي القسم الثاني الملحوظ امر كلي من حيث المرآتية لكن لم يوضع اللفظ للافراد

بل له وفي المضمرات واسماء الاشارات جعل الكلي مرآة ووضع للافراد ولا يرد ان قيل في القسم الثاني لما وضع اللفظ للكلي فلا فائدة في جعله مرآة يقال ان الوضع كالحكم تابع للعلم ولما كان المعلوم بالذات الطبيعة لا الافراد فجعل الموضوع الطبيعة من حيث الانطباق على الافراد ومعنى قوله الواحد من حيث هو واحد لحاظ الامر الواحد من غير جعله مرآة فافهم قال المصـ في الحاشية والحق انه داخل آه اعلم ان خصوص الوضع وعمومه وكذا عموم الموضوع له وخصوصه عند القوم بالنظر الى الكلية والجزئية لانهم قالوا ان كان الملحوظ عند وضع اللفظ جزئيا حقيقيا من حيث هو كذلك ووضع اللفظ له فهو وضع خاص لموضوع خاص وان لوحظ الامر الكلي من حيث هو كذلك ووضع اللفظ له فهو وضع عام لموضوع عام كرجل وان لوحظ الكلي من حيث انه مرآة للافراد ثم وضع اللفظ لها فهو وضع عام لموضوع له خاص وكون الجزئي من حيث هو كذلك مرآة للكلي ووضع اللفظ له لما لم يتصور فلا يتصور الوضع الخاص للموضوع له العام وعند المصـ عموم الوضع وخصوصه عبارة عن كون الملحوظ عند الوضع امرا واحدا او اشياء كثيرة وكذلك عموم الموضوع له وخصوصه فهنا اصطلاحان وحكم المصـ بدخول الرابع في الاول انما هو بحسب اصطلاحه لا بحسب اصطلاح القوم فتامل

قوله وتحقيق المقام آه بل تحقيق المقام ان الوضع قد يكون عاما والموضوع له خاص وذلك بان يكون الواضع قد لاحظ عند الوضع امرا كليا وجعله آلة لملاحظة الافراد ثم وضع اللفظ بازاء كل فرد فرد كوضع اسماء الاشارات والمضمرات فان الملحوظ فيها عند الوضع الامر الكلي كالموجود في الخارج المحسوس في هذا مثلا لكن لا لان يوضع اللفظ له اي لهذا المفهوم الكلي بل لان يجعله مرآة لملاحظة الافراد فيوضع لتلك الافراد بخصوصها وقد يكون الوضع خاصا والموضوع له ايضا خاصا سواء كان جزئيا او كليا فلا يلاحظ فيه العموم والتعدد والشمول لا في جانب الوضع ولا في جانب الموضوع له وان كان الموضوع له كليا كوضع الانسان وغيره وبالجملة المعتبر في خصوص الوضع كون الملحوظ شيئا واحدا وفي عمومه ملاحظة الاشياء وكذلك في جانب الموضوع له واذا اعتبر الشمول في كلا الجانبين يكون الوضع عاما والموضوع له عام فيجعل المفهوم الكلي مرآة لكل فرد من افراد الموضوع له ويكونان متعددين ملحوظين بوجه كلي عام وبالجملة معنى عموم الموضوع له ان يلاحظ الواضع اللفظ والمعنى كليهما بوجه كلي عام ويوضع كل واحد واحد من الالفاظ الصادق عليها ذلك الوجه بازاء كل واحد واحد من المعاني الصادق عليها وجهها دفعة واحدة كوضع ان كل فاعل اي كلمة تكون على زنة فاعل لذات من قام به الفعل فالمنظور في جانب الموضوع وزن الفاعل لا هذا اللفظ بخصوصه هو مفهوم كلي منطبق على هذا اللفظ وغيره ولوحظ عند الوضع هذا المفهوم من حيث الانطباق على الكثير والشمول له وكذا في جانب الموضوع له المفهوم الكلي هو ذات من قام به الفعل اي فعل كان وجعل هذا المفهوم مرآة لذات

من قام به الضرب والنصر وغيرهما من الذوات المخصوصة التي قامت بها الافعال فثبت ان الوضع والموضوع له كما يكونان خاصين كما يكونان عامين ايضا وبهذا ظهر ان قوله ولا يتصور آه ليس بشيء اما اولا فلان ما ذكره غير حاصر لما عرفت ان الالفاظ المتعددة الملحوظة بلحاظ امر كلي عام وكذلك المعاني وكل لفظ من الالفاظ الملحوظة بوجه كلي موضوع لمعنى من المعاني المخصوصة الملحوظة بالمفهوم الكلي ففي هذا القسم الالفاظ والمعاني متعددان ملحوظان بوجه كلي عام وهذا قسم آخر غير ما ذكره الشارح فما توهم انه لا يخرج عن الاحتمالين الذين ذكرهما الشارح في غاية الوهن والسخافة واما ثانيا فلان المصنف قد صرح في حواشي المسلم بان الوضع الخاص للعام لم يوجد فان الواحد من حيث هو واحد لا يكون مرآة للكثير كما سبق نقله وصرح ههنا بان هذا القسم داخل في القسم الاول فهو ليس بقائل بكون الوضع خاصا والموضوع كثيرا في وضع واحد فصح تقسيمه بلا ريب ثم ان الشارح قد اعترف آخرا بكون الموضوع له عاما ونعم ما قيل ان الشعير يوكل ويذم والحق يهل ويهم فيه في له فتامل قال في الحاشية تفصيل المقام ان الموضوع له ان كان امرا واحدا جزئيا او كليا ماخوذا من حيث هو هو او من حيث العموم والاطلاق فهو خاص وان كان امورا كثيرة فان وضع اللفظ بازاء كل واحد باوضاع متعددة كان مشتركا وكل من الوضع والموضوع له خاص او بوضع واحد لملاحظتها بامر عام كان الموضوع له خاصا والوضع عاما كما في اسماء الاشارات والمضمرات والموصولات لا يقال يجوز ان يكون الموضوع له امرا كليا ماخوذا من حيث الكثرة والانطباق عليها كما في موضوع المحصورة وهذا هو المعنى بكون الموضوع له عاما لانا نقول لا ريب في ان الكلي ههنا مرآة لملاحظة الجزئيات ولا بد للموضوع له ان يلتفت اليه بالذات على ان الفرق بين الجزئيات الملحوظة بامر كلي متحد معها وبين الامر الكلي الماخوذ من حيث الكثرة والاتحاد معها ليس الا لفظيا فلا يكون بين الوضع والموضوع له الخاص وبين هذه الصورة فرق بحسب الحقيقة نعم ههنا احتمال آخر وهو ان يكون الوضع لكثير غير محصور كالقوم والرجال مثلا ولعل هذا هو المراد بكون الموضوع له عاما واما الكثير المحصور كاسماء العدد فهو خاص ففي هؤلاء مثلا كل من الوضع والموضوع له عام انتهت قد عرفت ان الواضع ان لاحظ عند الوضع المفهوم الكلي من جانب الموضوع له من حيث الشمول والعموم ووضع ذلك اللفظ بازاء المفهوم العام الماخوذة من تلك الحيثية فذلك وضع عام لموضوع له عام كما يرى في اوزان اسم الفاعل والمفعول وان لاحظ عند الوضع المفهوم الكلي ووضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم العام على الخصوص فيكون الموضوع له خاصا كما في اسماء الاشارات والمضمرات وغيرهما ففي الوضع العام لموضوع له عام كلاهما ملحوظان بوجه كلي عام بخلاف الوضع العام لموضوع له خاص فان الملحوظ عند الوضع وان كان الامر الكلي العام كمفهوم الواحد المشار اليه او الواحد

الغائب المذكور مثلا لكن ليس الوضع له بل لافراده بان يجعل ذلك المفهوم الكلي مرآة لملاحظة افراده الغير المحصورة
وبالجملة لو اعتبر العموم والشمول في كلا الجانبين فهو وضع عام لموضوع له عام ولو اعتبر العموم والكلية في جانب الوضع
ويجعل ذلك المفهوم الكلي مرآة لملاحظة الافراد ثم وضع اللفظ بازاء كل فرد فرد فهو وضع عام لموضوع له خاص ولهذا
ظهر سخافة قوله في الحاشية لانا نقول آه فتدبر قوله وما ذهب اليه شريف المحققين آه قال السيد المحقق قده
في حواشي شرح مختصر الاصول لابد للواضع في الوضع من تصور المعنى فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا
مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اي تصور
المعنى والموضوع له ايضا خاصا وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما
او الفاظا معلومة على احد الوجهين بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له
ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل
بذلك المفهوم العام ونحو من العلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا
واما عكس هذا اعني ان يكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه والموضوع له عاما فلا يتصور لان الجزئي ليس
وجها من وجوه الكلي ليتوجه به العقل اليه فيعقل اجمالا انما الامر بالعكس هذا كلامه فان لم يكن مراده بكون الموضوع
له عاما اعتباره من حيث الشمول والكثرة فهو مبني على اصطلاح القوم من ان مناط عموم الموضوع له وخصوصه
على الكلية والجزئية كما نبهناك فيما سبق وهذا هو الذي اختاره صاحب الفرائد حيث قال ما محصله ان اللفظ ان
كان موضوعا للكلي فالموضوع له عام ولا مشاحة في الاصطلاح قوله مغالطة بينة الخ يعني ليس في اسماء الافاعيل
الا العموم من جهة اللفظ والمعتبر فيما نحن فيه العموم من جهة المعنى لا العموم من جهة اللفظ المتحقق في تلك الاسماء
فالواضع لاحظ الفاظها بواسطة امر كلي اعني كلما هو على زنة الفاعل ووضع كلا منها بازاء معنى مخصوص وهو ذات
من قام به الفعل وفيه ما قيل الفعل امر كلي لوحظ بواسطته احداث متعددة كالضرب والنصر وغيرهما فقولنا ذات
من قام به الفعل امر كلي يندرج تحته ذات من قام به الضرب النصر الى غير ذلك فالعموم ههنا كما هو متحقق في
جانب المعنى متحقق في جانب اللفظ ايضا وليس يشترط في عموم الوضع من جهة المعنى عدم العموم من جهة اللفظ
حتى ينافيه فتمثيل المص صحيح فافهم قال المص ان تساوت افراده آه قال الشيخ في منطق الشفاء طريق التواطؤ
ان يكون الاسم لها واحدا وقول الجوهر اعني حد الذات او رسمه الذي يجب بالفهم من ذلك الاسم واحدا من كل
جهة مثل قول الحيوان على الانسان والفرس والثور بل على زيد وعمرو وهذا الفرس وذاك الثور فان جميع ذلك

يسمى حيوانا فان اراد واحدان يجد ويرسم وبالجملة ان يأتى بقول الجوهرى اى اللفظ المفصل الدال على معنى الذات فيهما كليهما حدا كان اورسما فان القول اعم من كل واحد منهما وجده واحدا فيهما من كل جهة اى يكون واحدا فى المعنى وواحدا بالاستحقاق ولا اختلاف فيهما بالاولى والاحرى والتقدم والتاخر والشدة والضعف ويجب ان يكون هذه المواطاة فى القول الذى بحسب هذا الاسم فانه اذا وجد قول آخر يتحد فيه ويتشارك ولم يكن بحسب هذا الاسم لم يصر له الاسم مقولا بالتواطى قال المصـ وحصروا التفاوت آه اعلم انه قد زعم العلامة التفتازانى فى شرح الشرح ان ذكر كل من الاولوية والشدة مغن عن الآخر ولهذا يقال ما هو تتفاوت باولية اوا ولوية ومعنى ذلك ان العقل اوالاحظانية ذلك المفهوم الى افراده يحكم بان اتصاف البعض به اولى واقدم كما فى اتصاف الخالق والمخلوق بالوجود بخلاف اتصاف الاب والابن بالانسانية ولا يخفى عليك ان الشدة وان كان يستلزم الاولوية لكن العكس غير لازم اذ ربما يكون اولوية ولا شدة هناك كما فى نور الشمس والقمر فانه للشمس اولى لكونه ناشئة نفس ذاته وان لم يكن اشد بخلاف القمر بل اعتبار كل من الاولوية والاقدمية والاشدية غير اعتبار الآخر كما حققه المحقق الدوانى وغيره من المحققين فالاولى ان يذكر كل علحدة قوله بان يكون اتصاف البعض آه قال فى الحاشية ويتصف بهذا الوجه فرد ذلك الكلى ايضا فان الواجب مثلا علة للممكن كما ان صدق الوجود عليه علة لصدقه على الممكن ولم يتعرض به فى التفسير لانه ظاهر واما الاولوية فيتصف به الاتصاف اى صدق الكلى على الفرد كما ان الشدة والزيادة يتصف بهما الفرد فقط لا صدق الكلى عليه ولهذا ينبغى ان لا يعد امن وجوه التشكيك اذ لا يحصل بهما الاختلاف فى المصداق انتهت محصله ان انحاء التشكيك منها ما يتصف به الفرد وصدق الكلى عليه وهى الاقدمية بالذات الشاملة للتقدم بالطبع والعلية ومنها ما يتصف به صدق الكلى فقط وهى الاولوية ومنها ما يتصف به الفرد فقط وهى الشدة والضعف والزيادة والنقصان وذلك لان اختلاف الفردين بحسب الشدة والضعف والزيادة والنقصان لا يوجب الاختلاف فى مصداق الكلى ولا فى مفهومه من حيث هو هو بل يوجب الاختلاف الافراد انفسها فى الهوية الفردية فهذا النحو من الاختلاف راجع الى الخصوصيات الزائدة على نفس مفهوم ذلك الكلى سواء كانت تلك الخصوصيات الزائدة فصولا اواعراضا مشخصة ومجرد اختلاف الجنس بالفصول المقسمة وكذا اختلاف النوع بالمشخصات لا يسمى تشكيكا فهما لنا من وجوه التشكيك وتفصيله ان اختلاف السوادين بحسب الشدة والضعف او الخطين بحسب الزيادة والنقصان لا يوجب الاختلاف فى نفس مفهوم السواد او مفهوم الخط ولا فى مصداقهما ولا فى مفهوم المشتق منهما ولا فى مصداقه فان مصداق

الاسود والمتكمم مثلا نفس قيام السواد والكم وبخصوصيات ملتفاته واما الاختلاف بالتقدم والتاخر والاولوية و
ان لم يوجب الاختلاف فی نفس مفهوم الكلي الا انهما يوجبان الاختلاف في مصداقه فان مصداق الوجود في
الواجب تعالى نفس ذاته وفي الممكن استناده الى الجاعل فالواجب تعالى اقدم واولى في صدق الموجود
عليه من صدق الوجود على الممكن وان كان الواجب تعالى بنفس ذاته اقدم عن نفس ذات الممكن فههنا من
وجوه التشكيك حقيقة فمرجع التشكيك اما اختلاف الافراد انفسها بالشدة والضعف والزيادة والنقصان
وهو التشكيك مسامحة او اختلاف المصداق وهو التشكيك حقيقة هكذا قال الشارح في حواشيه على حواشي
شرح المواقف وفيه كلام ستطلع عليه انشاء الله تعالى قوله بان يكون اتصافه آه يعني ان يكون الكلي في فرد
مقتضى الذات وفي فرد آخر غير مقتضى الذات ويرد عليه انه لا يتناول الاختلاف بالذاتية والعرضية بان يكون
ذاتيا لفرد وعرضيا لآخر مع انهم صرحوا بكونه من وجوه التشكيك وايضا لا يتناول ما يكون في فرد بلا سبب وفي
آخر بسبب كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن مع تصريحهم بانه من التشكيك بالاولوية والاسلم ان يفسر بما
يكون في فرد مقتضى الغير فيكون غير اولى وفي فرد آخر غير مقتضى الغير فيكون اولى سواء كان مقتضى الذات او
يثبت من دون اقتضاء كما صرح به بعض الاعلام قوله وقد يفسر آه اعلم ان الاولوية قد تطلق على كون صدق
الكلي على بعض الافراد مقتضى ذات الفرد دون بعض آخر وقد تطلق على كون بعض الافراد انسب واليق
بصدق هذا الكلي عليه من بعض آخر وهذا يعم جميع انحاء التشكيك والاول هو الذي جعلوه قسيما للاولوية والاشدية
قوله وقيل ان الاختلاف آه اعلم انه قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد ان الاختلاف بالذاتية
والعرضية يوجب التشكيك بالاولوية لان الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي له اولى من العرضي بالقياس
الى ما هو عرضي له بخلاف المتواطي لانه لا يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة انه ح يكون اولى بالنسبة الى ما هو
ذاتي له فلا يكون متواطيا واعترض عليه معاصره بانا لا نسلم ان المتواطي لا يختلف بالذاتية والعرضية ولو كان
كذلك لم يكن شئ من الذاتيات متواطيا اذ الجنس عرضي للفصل والنوع والفصل للخاصة واجاب عنه المحقق
الدواني بانه من الضروريات ان الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي له اولى من العرضي بالقياس الى معروضه واما
ان الجنس عرضي للفصل والنوع والفصل للخاصة فلا يقتضي انتفاء التواطي اذ المعتبر في التواطي عدم الاختلاف
في الافراد الشخصية ولو عمم فلا محذور اذ ح يكون متواطيا بالنسبة الى ما هو ذاتي له ومشككا بالنظر الى مجموعهما واورد
عليه ولا بان قوله اذ المعتبر في التواطي آه ليس بشئ لان الحيوان مثلا عرضي بالقياس الى هذا الناطق ولهذا الناطق

الی ہذا الضاحک وثانیا بان القوم فسروا المشکک بالکلی المختلف افرادہ باحد الوجوہ الثلثۃ والتواطو بالکلی الذی لایکون کذلک فالکلی اذا اختلف حصولہ فی افرادہ باحد ہذہ الوجوہ کان مشککا باصطلاحہم لانہ متواطٍ بالقیاس الی بعض الافراد ومشکک بالقیاس الی بعض آخر کما حسبہ ثم ان ہذا المحقق قال فی موضع آخر من حواشی شرح التجرید اذا کان الشیء بالنسبۃ الی احد الشیئین عین ذاتہ او ذاتیا لہ وبالنسبۃ الی الآخر عارضا یکون ذلک الشیء اولی بالاول دون الثانی وذلک من اجلی البدیہیات وانکارہ مکابرۃ کیف وثبوت الذات والذاتیات لایحتاج الی سبب وثبوت العرضی یحتاج الی سبب واورد علیہ معاصرہ بان دعوی عدم احتیاج الذات والذاتی الی سبب واحتیاج العرضی الیہ غیر مسلم ان ادعی الکلیۃ فان بعض الذاتیات قد یعلل ببعض آخر کما بین فی موضعہ والوجود المطلق بالقیاس الی الواجب تعالی غیر معلل مع انہ زاد اللہ علیہ عارض لہ وان ادعی الجزئیۃ فلا فرق بینہما من ہذہ الحیثیۃ اذ یوجد فی کل منہما معلل وغیر معلل واجاب عنہ المحقق الدوانی بانہ لاشک ان ثبوت الذاتی لما ہو ذاتی لہ لایحتاج الی علۃ کما صرح بہ قال فی المختصر والذاتی لایعلل ولاینافی ذلک کون بعض الذاتیات محتاجا فی التحصل ورفع الابہام کالجنس والفصل حسبما حقق فی موضعہ فان الانسان کما لایحتاج الی جاعل یجعلہ انسانا لایحتاج الی جاعل یجعلہ حیوانا ولا الی جاعل یجعلہ ناطقا بل انما یحتاج الی جاعل یجعلہ موجودا علی ما حقق فی موضعہ ثم لاشک فی ان ما ہو خارج عن الشیء عارض لہ لایحتاج صدقہ علی ذلک الشیء الی علۃ ولذلک جعل القوم الوجود الخاص عین الواجب سبحانہ حتی لایحتاج الی علۃ فصدق الموجود المطلق علیہ معللا بالوجود الخاص الذی ہو عینہ ولو جاز کون العارض غیر محتاج الی السبب لم یتم کون وجود الواجب عینہ اذ یجوز ان یکون عارضا ومستغنیا عن السبب فلا یکون سببہ خارجا ولا ذاتہ فلا یلزم المحذور الذی یوردونہ علی تقدیر عدم کونہ عین ذاتہ وہو اما تقدم الماہیۃ بالوجود علی وجودہ او افتقارہ الی غیرہ فی وجودہ ہذا کلامہ وفی ہذا الکلام کلام سینکشف لک ان شاء اللہ تعالی **قولہ** مطلق اللزوم آہ قال فی الحاشیۃ ای امتناع الانفکاک بالنظر الی ذاتہ سواء کان باقتضاء من تلقاء الذات وعلیتہا لہ کما فی العوارض المعلولۃ او کانت الذات مصداقا لہ بنفس الذات کما فی الذاتیات بالنسبۃ الی ذی الذاتی وما یتوہم ان الاولویۃ ان فسرت بالاقتضاء وان کان بمعنی مطلق اللزوم لم ینحصر التشکیک فی الوجوہ الاربعۃ لجواز ان یکون الاختلاف بالنفسیۃ فی البعض والجزئیۃ فی البعض الآخر وبالجزئیۃ فی البعض بلا واسطۃ وفی البعض بواسطۃ جزء آخر فلیس بشیء لان ہذا النحو من الاختلاف لایوجب التشکیک فی مصداق الکلی لان الحیثیۃ

التی ہی مصداق الحمل فی الصورتین واحدۃ فتفکر انتہت محصل قولہ ای امتناع الانفکاک آہ ان لیس المراد من الاقتضاء العلیۃ حتی یقال ان التشکیک بالاولویۃ راجع الی ان یکون ثبوتہ لبعض الافراد بعلیۃ من الذات فیکون اولی ولا یکون ثبوتہ للبعض الآخر بہا فیکون غیر اولی بل المراد ما ہو اعم من العلیۃ وکفایۃ الذات فی صحۃ انتزاعہ کما ہو شان الذات مع الذاتیات ولاریب ان الذاتیات بالنسبۃ الی ما ہی ذاتیات لہ لا تختلف بالاولویۃ واما قولہ وما یتوہم آہ فتفصیلہ ان الفاضل میرزاجان قد اورد فی حواشی الحاشیۃ القدیمۃ بان الاولویۃ ان فسرت بما یکون مقتضی الذات فی البعض وغیر مقتضی الذات فی البعض الآخر لم ینحصر التشکیک فی الاربعۃ لجواز ان یکون الاختلاف بوجوہ اخر کما اذا کان عینا للبعض وجزء الآخر او ذاتیا لبعض وعرضیا لآخر او جزءا لبعض وجزء جزء لآخر الی غیر ذلک من الاختلافات وان فسرت بما عدا الثلثۃ المذکورۃ فیرد علیہ ان الحیوان مثلا نوع بالنسبۃ الی حصصہ وجنس للانسان فیختلف بالاولویۃ فان اجیب بان التشکیک انما ہو بالنسبۃ الی افرادہ الحقیقیۃ والحصۃ فرد اعتباری فنقول ہب انہ کذلک لکن یرد علیہ ان الجسم النامی جزء للحیوان وجزء جزء للانسان فیختلف صدقہ بالاولویۃ علیہما فان اجیب بان التشکیک انما ہو بالنسبۃ الی الافراد المتباینۃ یقال کثیرا ما یکون مفہوم عین ماہیۃ لبعض افرادہ الحقیقیۃ وجنسا بالنسبۃ الی آخر کالحیوان فانہ جنس وعین ماہیۃ المادۃ التی ہی الحیوان بشرط لا شئ فان المادۃ العقلیۃ ہی المادۃ الخارجیۃ والمادۃ الخارجیۃ موجودۃ فی الخارج ومعلوم ان حقیقۃ المادۃ العقلیۃ لیست الا حقیقۃ الجنسیۃ ضرورۃ ان القید العدمی لیس داخلا فی حقیقۃ الامر الموجود فی الخارج وایضا صدق الحیوان علی الفرس الذی ہو فرد لہ اولی من صدقہ علی زید مثلا لانہ بواسطۃ صدقہ علی الانسان ومحصل جواب الشارح ان ہذا النحو من الاختلاف لا یوجب التشکیک فی مصداق الکلی لان الحیثیۃ التی ہی مصداق الحمل واحدۃ فی ہذہ الصور وانت تعلم انہ ان اراد بکون الحیثیۃ التی ہی مصداق الحمل واحدۃ فی ہذہ الصور انہا واحدۃ محضۃ بلا تغایر اصلا فلا یخفی بطلانہ ضرورۃ ان مصداق الحمل فی بعض الصور نفس ذاتہ وفی بعضہا جزء منہا او جزء جزئہا بواسطۃ او بلا واسطۃ فکیف یمکن ان یقال ان مصداق الحمل فی ہذہ الصور واحد محض بلا تغایر اصلا وان اراد ان مصداق الحمل فی ہذہ الصور لیس امرا خارجا عن الذات وان کان مصداق الحمل فی بعض الصور العینیۃ وفی بعضہا الجزئیۃ ففیہ ان المحقق الدوانی وغیرہ من المحققین قد صرحوا بان الاختلاف بالذاتیات والعرضیۃ یوجب التشکیک بالاولویۃ

ان الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي له اولى من العرضي الى معروضه وسيجيئ لهذا مزيد تفصيل ان شاء الله تعالى
قوله واما الاشدية فقد تفسر آه اعلم ان الاشراقية قد فسروا الاشدية بكمال المهية في بعض الافراد ونقصانها
في البعض الآخر وهذا الكمال قد يكون بحسب كثرة الآثار وقد يكون بحسب انتزاع امثال الاضعف من الاشد و
قد يكون بحسب قيامه بنفسه فان تحقق هذا الكمال في الجوهر يسمى قوة وان كان في الكم يسمى زيادة وان كان
في الكيف يسمى شدة فاختلاف الاسامي باختلاف المحال لا لاختلاف المفهومات في انفسها وتفسير الشارح بهذا
المعنى هو المناسب ليكون النزاع في امر واحد وذلك لان الاشراقية ذهبوا الى ان الاختلاف بين شيئين
قد يكون بتمام المهية ونقصانها بان يكون التام والناقص متحدين في الحقيقة النوعية ومختلفين بالتمامية والنقصان
بان يكون المهية في نحو من انحاء الوجود موصوفة بالتقدم والاولوية على نفسها في نحو آخر منه من دون واسطة
في العروض وان تكون المهية كاملة في نحو من الوجود من نفسها في نحو آخر منه من دون انضمام شيء وعروض
عارض والمشائية ينكرون هذا المعنى واما التفسير الذي نسبه الى المحققين فمبني على مذهب المشائية المنكرين
لهذا النحو من الاختلاف فافهم قوله ويفسرون آه قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة معنى كون
احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع عنه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله اليها بضرب من التحليل
حتى ان الاوهام العامية تذهب الى ان السواد القوي متالف من امثال السواد الضعيف ومعنى الازيد ايضا
كونه بتلك الحيثية الا ان الامثال المنتزعة في الاشدية ليست اجزاء متباينة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة
عن الازيد فانها متباينة اما في الوجود او في الوضع او في كليهما معا فالتفاوت بين العارضين بالذات بمعنى ان
احدهما ازيد واشد من الآخر لا بمعنى ان تحقق الجنس كالسواد في هذا المثال في احدهما اشد وازيد هذا كلامه وحاصله
على ما قال بعض الاعاظم ان التفاوت بالشدة مخالف للتفاوت بالزيادة فالاول مختص بالكيفيات والثاني
بالكميات فالامثال المنتزعة في الكيف لا تتباين بالفعل لا بحسب الوضع ولا بحسب الوجود في الخارج بل
انما التمايز في الوجود التوهمي واما الثاني فالامثال المنتزعة قد تكون متباينة في الوجود كما في الكم المنفصل وقد
يكون فيهما كما في المتصل بعد تحقق القسمة في الخارج واما الكيف فلا يمكن فيه القسمة الخارجية وهذا رد على ما قال
الاشراقيون ان التفاوتين راجعان الى التفاوت في الكمال والنقصان قال العلامة الشيرازي في شرح
حكمة الاشراق ان المشائين زعموا ان العرف لا يطلق الاشد على الجوهر وهو ليس بشيء لان الحقائق لا تبتني على
الاطلاقات العرفية وهو مغلطة فانهم لما وجدوا انه لا يجوز ان يقال خط اشد خطية في اللغة حكموا بعدم قبول الخط

لكون الامثال المنتزعة فى الاشد بمحض الاختراع و اما ثانيا فلان افراد الكيفيات كالحرارة والبرودة مثلا موجودة كرة
فى الخارج ومتخالفة بالشدة والضعف اذ اتحرك الجسم من احدهما الى الآخر فبعض افراد الحرارة شديدة من بعض
وكذا افراد البرودة وبالجملة وجود الحركة الكيفية المستلزمة للفرد التدريجي منه الملتئم من الكيفيات الشديدة و
الضعيفة يدل دلالة واضحة على انحلال الكيفية الشديدة الى الضعيفات وسنعرف الشارح ايضا فالقول بان
الامثال المنتزعة فى الاشد بمحض الاختراع ليس بشئ كما لا يخفى على المتامل واعلم ان بهمنيار فسر الشدة بما
يتناول الزيادة ايضا حيث قال ان الشدة ازدياد طبيعة العام لنفسها فى بعض الافراد والضعف ما يقابله
كالطويل بالقياس الى الذراع والذراعين والاسود بالقياس الى الفحم والقير فان الطول والسواد فى
الذراعين والقير ازيد منهما فى الذراع الواحد والفحم واعترض عليه المحقق الدوانى بانه لم يفرق بين الشدة و
الضعف والزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف من خواص الكيف والزيادة و
النقصان من خواص الكم وتعقب عليه معاصره بانه ان اراد ان الشدة والضعف بالتفسير المذكور فى كلام
بهمنيار من خواص الكيف فهم ضرورة انهما بالتفسير المذكور اعم ونبه على ذلك بالتمثيل بالطويل ولذلك حصر القوم
الاختلاف المعتبر فى التشكيك فى الثلثة المشهورة ولم يعد والزيادة والنقصان منها وان اراد انهما بمعنى آخر
من خواص الكيف فغير مفيد والعجب ان الشدة بالمعنى الذى ارتضاه هذا القائل وهو حصول كمال الطبيعة
بمعنى ان يكون بحيث يحلل الى اكثر ما يحلل اليه ما هو اضعف منه ليس من خواص الكيف ايضا بل هو اعم مما فيه مما
فى الكم فبای معنی حكم بانهما من خواص الكم واجاب عنه المحقق الدوانى بان هذا الايراد على تعريف بهمنيار حيث
عرف الشدة والضعف بما يشتمل الزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف على ما حقق
فى موضعه من خواص الكيف والزيادة والنقصان من خواص الكم فتفسير الشدة والضعف بما يشتمل الزيادة
والنقصان والتمثيل بالطويل مخالف للتحقيق بل للعرف العام ايضا اذ لا يقال فى المتعارف ان الخط الطويل اشد
من الخط القصير بل يقال انه ازيد منه والترديد الذى ذكره خارج عن نهج الاستقامة لان حاصل الايراد ان
ان تفسير الشدة والضعف شامل للزيادة والنقصان وهو خلاف العرف الخاص والعام ولا يرتبط فى جوابه ان ٦٠
يقال ان الشدة والضعف بتفسيره ليس مخصوصين بالكيف نظير ذلك ان تفسير احد الكم بما يشمل الكيف فيقول مثلا
الكم عرض لا يقتضى لذاته نسبة فيورد عليه انه يدخل فيه الكيف وهو ليس كما فيقال فى جوابه انه ان اردتم انه ليس
كما بهذا التفسير فممنوع ضرورة انه كم بهذا التفسير ان اردتم انه بمعنى آخر ليس كما فغير مفيد فى لك اما تعجب لوجوه

قال فی الحاشیة التباین فی الوضع دون الوجود کما اذا توہم نقطة بین خط فان اجزائه متباینة فی الوضع دون
الوجود والتباین فی الوجود دون الوضع کما اذا وصل خط براس خط آخر فانہما متمائزان فیه دون الوضع
والتباین فیہما کما اذا وقع خط فوق خط آخر کالخطوط المستقیمة الغیر المتداخلة فقد بان انتہت اعلم ان عبارة ہذه
الحاشیة مسروقة عن حواشی الحاشیة القدیمة فان المحقق الدوانی قال فیہا التباین فی الوضع دون الوجود
کما اذا توہم نقطة بین خط فان اجزائه متمائزة بحسب الوضع دون الوجود والتباین فی الوجود دون الوضع کما اذا
وصل راس خط براس خط آخر فانہما متمائزان فیه دون الوضع والتباین فیہما کما اذا وقع خط فوق خط آخر
ہذه عبارته واورد علیه بان الکم بالذات ہہنا ہو الذی یکون معروضا للتفاوت والراس لیس کک واجاب عنه
الفاضل میرزاجان بانه مثال للازید والانقص العددی فان مجموع الراسین ازید من راس واحد وہما
متمائزان وجودا لا وضعا لکنہما ازید وانقص بالعرض والازید والانقص بالذات ہی الاثنینیة العارضة لمجموعہما
والوحدة العارضة لاحدہما فانہما ایضا متمائزان وجودا ولا یتمائزان وضعا لان تمائزہما بالوضع ای بالاشارة
الحسیة انما ہو باعتبار معروضیہما لان العدد لا یقبل الاشارة الحسیة بالذات والمعروضان ہہنا لا یتمائزان
ولعله تسامح فاورد الکم بالعرض لیظہر منه حال ما ہو الکم بالذات لان التمائز فی الوجود دون الوضع فیه تابع
لمعروضه وفیه ان الامثال ہو الراس والانقص ہی الوحدة والراس لیس کما لا بالذات ولا بالعرض وقال
بعضہم ان المقصود ان الخطین المتداخلین فی الطرف لم یصیرا متصلا فانہما متمائزان فی الوجود دون الوضع وفیه
ان تعدد الاشارة الحسیة ہی ان یکون حیز المشار الیه متغایرا لحیز الآخر وہو حاصل فیما نحن فیه وان لم یمیز الوہم فی ظاہر الامر
فافہم **قوله** ثم مجرد اختلاف الافراد آه. ہذا ماخوذ عما قال المحقق الدوانی فی حاشیة القدیم ان الفردان
المختلفان بالشدة والضعف مشترکان فی المہیة الجنسیة مختلفان بالفصل المنوع عندہم فان الشدة والضعف
مستندان الی منوعیہما والمقول بالتشکیک ہو المفہوم المشتق من الجنس بالقیاس الی معروضیہما کالاسود مثلا
بالقیاس الی الجسمین یعنی ان الشدة والضعف فصلان محصلان للسواد المطلق مثلا فہما ماخوذان فی ماہیتی السواد
الشدید والضعیف لا فی ماہیة السواد المطلق وہذا الاختلاف النوعی احدث تفاوتا فی صدق الاسود المشتق
من المعنی الجنسی للسواد علی الجسمین لان مصداق حمل السواد علی القیر مثلا السواد الشدید وعلی الفحم السواد الضعیف
واورد علیه الفاضل المیرزاجان بانه لما جاز ان یکون الاختلاف الذاتی بین المبدئین موجبا لاختلاف صدق
المشتق علی المعروضین فلم لا یجوز ان یکون الاختلاف الذاتی بین المبدئین موجبا لاختلاف صدق المبدأ

على الفردين بل هو اقرب ويؤكد هذا النظر ما اختاره المحقق الدواني ان الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار قال الفاضل الخوانساري هذا النظر في غاية الاتجاه ولا يندفع بما اشتهر من ان مناط صدق المشتق قيام مبدأ الاشتقاق فلذا يجوز ان يكون الاختلاف في القائم سببا لاختلاف الصدق وهذا بخلاف صدق الذاتي اذ المناط فيه هو الاتحاد ولا يتصور حصول الاختلاف فيه وذلك لان انحصار سبب اختلاف الصدق في اختلاف مناطه غير مسلم لم لا يجوز ان يكون اختلاف فصول الانواع مثلا سببا لكثرة صدور الآثار ويمكن ان يقال ان المشكك عند المحقق الدواني وغيره من اتباع المشائية هو ما يكون صدقه اشد وازيد على البعض بمعنى ان العقل بمعونة الوهم ينتزع عن احدهما امثال الآخر ولا ريب ان هذا المعنى يتحقق في الذاتي ايضا فان الفرد الشديد من السواد يمكن ان يحلل الى سوادات امثال ما في الضعيف وهو موجب لكثرة الصدق فالفردان قد اعتبر في احدهما ما لم يعتبر في الآخر فيلزم التشكيك في الذاتي ثم قال الخوانساري وما قال ويؤكد هذا النظر آه ففيه نظر لان المحقق الدواني قال ههنا ان صدق الاسود مختلف على الاجسام وصدق السواد ليس بمختلف على السوادات وغاية ما يلزم مما اختاره من عدم الفرق بين العرض والعرضي الا بالاعتبار ان صدق السواد ايضا باعتبار يكون مختلفا على الاجسام لا على السوادات وهذا ليس بمناف لما قال ههنا ثم قال قد تقرر فيما بينهم ان السواد اذا كان قائما بنفسه كان اسود فنقول اذا قام حصتان من السواد مختلفتان بالشدة والضعف بنفسهما كان للاسود مقولا عليهما ولا شك ان صدقه يكون مختلفا البتة اذ لا تفاوت بينهما وبين الجسمين في هذا المعنى بالضرورة وعلى ما اختاره المحقق الدواني من كون الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار يلزم اختلاف صدق السواد عليهما بالاعتبار وهو المطلوب وفيه انه ان اريد انه يلزم اختلاف صدق السواد الماخوذة باعتبار يكون بمثابة الاسود الماخوذ لا بشرط شيء فلا قباحة فيه فانه اختلاف في الاسود حقيقة وان اريد بالاعتبار الذي يكون الاسود ماخوذا بشرط لا شيء فهو ممنوع كذا افاد بعض الاعاظم والصواب ان يقال لما ذهب المحقق الدواني الى اتحاد السواد والاسود بحسب الحقيقة واختلافهما بالاعتبار فالاسود لما كان مشككا بالنسبة الى افراده الشديدة والضعيفة يكون مشككا بالنسبة الى السوادات اذ لا فرق بين الاجسام والسوادات و ظاهر ان صدق الاسود على السواد ليس باعتبار قيام المبدأ بل على طريقة صدق السواد فيلزم كون السواد مشككا بالنسبة الى السوادات فافهم قوله فان التشكيك في الكلي آه اعلم ان المشائية قد زعموا ان التشكيك لا يكون الا في الكلي العرضي والكلي يجب ان يكون محمولا على افراده مواطاة والمشتقات كليات عرضية بالنسبة الى معروضاتها ومحمولة عليها بالمواطاة فيمكن ان تكون مشككات بالنسبة اليها والمبادي وان كانت خارجة عن المعروضات

لكنها لما لم تحمل عليها مواطاة لا تكون بالنسبة اليها كليات فلا تكون متشككة بالنسبة اليها واما بالنسبة الى حصصها وان
كانت محمولة بالمواطاة لكنها ذاتية لها فلا تكون متشككة ايضا فالتشكيك انما يجري في المشتقات دون المبادي
واما من يجوز حمل المبادي مواطاة على ما هي خارجة عنها فقد جوز التشكيك فيها ايضا فافهم قوله فلا استواء آه
قال في الحاشية انما فسرنا الاستواء بهذا المعنى ليكون الدليل مخصوصا بنفي الاولوية والاولية في الذاتي لا مطلق
الاستواء الشامل لجميع وجوه التشكيك فلا يتوهم ان ثبوت الاستواء يجري في انتفاء الاخيرين ايضا فما وجه تخصيص
هذا البيان في انتفاء الاولين انتهت تفصيل ما في الحاشية ان المحقق الدواني قال في الحاشية القديمة اما
انتفاء الاولين في الذاتيات فلاستواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له وقال في الجديدة تفاوت عدم الاختلاف
بالاولوية والاقدمية فان هذا ضروري بخلاف الاختلاف في الشدة والضعف والزيادة والنقصان ولذا ذهب
بعض الحكماء الى قبول الذاتيات الاختلاف فيهما فيحتاج الى الدليل اورد عليه معاصره بان استواء نسبة الذاتي
الى افراده مم وحاصل الكلام الاول انه يلزم استواء النسبة اليها حتى تكون متواطيا او لا يلزم ذلك حتى جاز كونه مشككا
ولو سلم استواء نسبته اليها لكفى في نفي جميع اقسام التشكيك عنه اذ في كل قسم منها يعتبر اختلاف النسبة والعجب انه خصص
بنفي الاولين واجاب عنه المحقق الدواني بان المراد بالاستواء هو الاستواء المستلزم لنفي الاقدمية والاولوية
وبطلان التشكيك بهذين الوجهين بين لا يحتاج الى دليل وما ذكر في صورة الدليل تنبيه والقرينة على هذا التخصيص
سياق العبارة حيث فصل بين هذين القسمين والقسمين الاخيرين واستدل على بطلان الاخيرين دون الاولين
بل اقتصر على التنبيه المشتمل على التفصيل بما سينكشف لك جلية الحال فيما سيأتي من المقال انشاء الله تعالى
قوله والا يلزم مجعولية الذاتي آه اعلم ان المشهور ان الذاتي غير معلل آه يظهر من كلام المحقق الطوسي في شرح
الاشارات ان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له معلل حيث قال فيه لا يخلو التعريف الذاتي عن عسر والقدماء قد ذكروا
له ثلث خاصيات آخذها انه لا يمكن ان يتصور الشيء الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيها ان الشيء لا يحتاج في
اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد لون لذاته لا لشيء آخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا جعله
لونا وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما توجد للذاتي عند اخطاره
بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصتين الاخيرتين فان
الاثنين مثلا لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في الذهن
والذاتي يتقدم الشيء الذي هو ذاتي له في العقل ماهية فانه من علل ماهيته او نفس ماهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته

فانه من معادلاته وعلل الهيئة هي غير علل الوجود انتهى ويحوم حول هذا الكلام ما قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق عند قول الشيخ المقتول المنه اللازم التام يجب نسبته الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلث الى المثلث اى كذى الزوايا الثلث فانها ممتنعة الرفع في الوهم وليس ان الفاعل جعل المثلث ذا الزوايا الثلث اذ لو كان كذلك لكانت اى الزوايا الثلث ممكنة اللحوق واللالحوق بالمثلث وكان يجوز تحقق المثلث بدونها اى دون الزوايا الثلث وهو محال لامتناع تحققه بدونها فليس كونه ذا زوايا ثلث بجعل جاعل بل علته نفس المثلث لا غير واليه اشار بقوله لذاتها اى لذات الحقيقة لا لفاعل خارج وهذا مذهب بعض الحكماء وعند البعض علته علة الحقيقة بتوسطها وهما صحيحان بجواز اسناد المعلول الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا يكون معنى كون اللازم لا بجعل جاعل انه ليس بفاعل مباين لها اى للحقيقة وعلتها او بعض الصفات يحتاج معها الى غيرهما لا انه ليس بفاعل اصلا والذاتي كالحيوان للانسان يشارك اللازم في هذا المعنى لانه ايضا ليس بفاعل مباين للانسان وعلته لان الذى جعلها انسانا ومثلثا جعلها حيوانا وذا الزوايا اذ لو اختلف الجعلان لامكن جعلها انسانا ومثلثا دون جعلها حيوانا وذا الزوايا وهو محال واللازم والذاتي وان اشتركا في هذا لكن لم يمتنع اسناد اللازم الى الماهية لتاخره عنها بخلاف الذاتي لتقدمه عليها فتعين اسناده الى علة الماهية هذا كلامه وهذان الكلامان نصان على ان ثبوت الذاتي للذات محتاج الى علة غاية الامر انه لا يحتاج الى علة غير علة الذات لانه غير محتاج الى جعل الذات وذلك لان اتصاف الشيء بما هو ذاتي له لعدم كونه واجبا بالذات محتاج الى علة هي علة مصداقه الذى هو نفس الذات وكذا ثبوت الشيء لنفسه نعم لا يحتاج الى علة مغائرة لعلة ذاته وهذا ما قال المحقق في شرح الاشارات فان ما جعله سوادا جعله اولا لونا وهو ما قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق فان اتصاف الذات بالذاتي لما لم يكن واجبا بالذات فلا بد له من علة وعلته لا يمكن ان يكون مباينة لعلة الذات اذ لو كانت علته مباينة لعلة الذات لامكن جعل الانسان انسانا من دون جعله حيوانا وهذا محال ثم هذا هو ما حققه المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان الجعل متعلق ابتداء بنفس الماهية ثم العقل ينتزع عنه كونها هي وكونها ذاتياتها فلا يحتاج هناك الى جعل جديد غير جعل الذات لانه غير محتاج الى جعل الذات ايضا كما توهم صاحب الافق من ان ثبوت الذاتي للذات غير مجعول اصلا لانه قول بكون الحكاية واجبة بالذات مستغنية عن العلة مطلقا مع كون المصداق المحكي عنه ممكنا محتاجا اليها ولا ريب لمن له ادنى فطنة ان تجويز استغناء الممكن عن الجاعل مطلقا والقول بوجوب الحكاية بالذات مع كون المحكي عنه ممكنا سفسطة محضة وسيجيء ان شاء الله تعالى نقل قول صاحب الافق المبين مع ما فيه من الاختلال فانتظره **قوله** وارد عليه بان القوم آه محصل الايراد

انهم قد صرحوا ان حمل العالی علی السافل بواسطة حمل العالی علی المتوسط فكون الانسان جسما معلل بحيوانيته فعلى
تقدير جعله وسطا لثبوت الجسم للانسان كان برهانا لميا وهذا صريح فى جريان العلية فى الذاتيات ضرورة ان الشئ ما
لم يصر حيوانا لم يصر انسانا وما لم يصر انسانا لم يصر زيدا وتفصيله ان الشيخ قد ذكر فى برهان الشفاء فى بيان البرهان
اللمى ان جميع ما هو سبب لوجود المطلوب اما ان يكون سببا لنفس الحد الاكبر مع كونه سببا لوجوده للاصغر او لا يكون
سببا لوجود الحد الاكبر فى نفسه ولكن لوجوده للاصغر فقط مثال الاول ان حمى الغب معلولة لعفونة الصفراء على
الاطلاق ومعلولة ايضا لوجودها لزيد ومثال الثانى ان الحيوان محمول على زيد متوسط حمله على الانسان فالانسان علة
لوجود زيد حيوانا لا ان الحيوان محمول اولا على الانسان والانسان محمول على زيد فالحيوان محمول لذلك وكذلك الجسم محمول
اولا على الحيوان ثم على الانسان فالحيوان وجوده للانسان علة وجود الانسان جسما فاما على الاطلاق فليس الانسان
وحده علة لوجود الحيوان على الاطلاق ولا الحيوان وحده علة لوجود معنى الجسم على الاطلاق ثم قال بعد نبذ من الكلام
ان الجنس علة للنوع فى حمل فصل الجنس عليه كما هو علة له فى حمل جنس الجنس عليه فقد تبين من كلام الشيخ ان
ثبوت الذاتى للذات يكون معلولا وان ثبوت الذاتى السافل للذات علة لثبوت الذاتى العالى لها وانه اذا
كانت الذات حدا اصغر والذاتى العالى حدا اكبر والذاتى السافل حدا اوسط كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان
جسم كان البرهان لميا فيكون ثبوت الجسم للانسان معلولا لكون الانسان حيوانا وان الجنس كالحيوان علة
لحمل فصل الجنس كالحساس على النوع كالانسان كما انه علة لحمل جنس الجنس عليه قال فى فصل من فصول برهان
الشفاء انه مما يشكل اشكالا عظيما ان الحيوان كيف يكون سببا لكون الانسان جسما على ما ادعينا فانه ما لم يكن الانسان
جسما لم يكن حيوانا وكيف يكون سببا لكون الانسان حساسا وما لم يكن الانسان حساسا لم يكن حيوانا لان الجسم و
الحس سببان لوجود الحيوان فما لم يوجد الشئ لم يوجد ما يتعلق وجوده به واجاب عنه بعد تفصيل القول فى الفرق
بين المادة والجنس وبين الصورة والفصل بما محصله ان المادة والصورة علتان لوجود النوع المركب فهما
متقدمتان عليه وليستا محمولتين عليه وهما باعتبار كونهما جنسا وفصلا ليسا بمتقدمتين وجودا على النوع بل هما موجودان
بوجوده ولذا يحملان عليه وان للجنس الاعلى وفصله اعتبارين احدهما اعتبارهما من جهة طبائعهما والثانى اعتبارهما
من جهة ما لهما نسبة الى موضوعاتهما فاذا اعتبرناهما بالاعتبار الثانى لم نجد الجنس الاعلى يوجد اولا بنفسه للنوع ثم يتلوه
الجنس الذى دونه ويحمل بعده بل نجد كلما هو اعلى تابعا فى الحمل للاسفل فانه لا يحمل جسم على الانسان الا الجسم الذى
هو الحيوان فشرط الجسم الذى يحمل عليه ان يكون حيوانا فما يحمل عليه الجسم اولا هو الحيوان ثم للانسان فالحيوان

علة لثبوت الجسم للانسان وان كان الجسم المحمول على الانسان علة لوجود الحيوان ولاينافي ذلك كون الحيوان علة لوجود الجسم للانسان فربما وصل المعلول الى الشئ قبل علته بالذات فيكون سببا لوصول علته اليه ووجودها له اذا لم يكن وجود العلة في نفسها ووجودها لذلك الشئ واحدًا مثل وجود العرض في نفسه ووجوده في موضوعه فان العلة فيهما واحد وليس كذلك حال الجسم والانسان فانه ليس وجود الجسم هو وجوده للانسان والحاصل ان كون الانسان جسما اي بهذا النحو معلول للحيوان وان كان وجود الحيوان في نفسه معلولاً للجسم قال فقد بان لنا ان الجنس الاقرب اذا انتسب الى النوع بالفعل ونسب الجنس الذي يليه الى ذلك النوع بالفعل او نسب فصله الى ذلك النوع بالفعل لم يكن نسبة جنس الجنس وفصل الجنس قبل نسبة الجنس وان ذلك ليس كما يأخذ الاخذ طبيعة الجنس والفصل بذاتها غير منسوبة الى شئ بعينه حتى يكون ما هو اعم مما يجوز ان يوجد وان لم يوجد ما هو اخص وفرق بين ان يكون قبل في الوجود مطلقا وان يكون قبل في الوجود بشئ فقد اتضح من ذلك ان الشبهة منحلة وهذا يتبين بيانا اوضح اذا تاملنا في الامور البسيطة فانه لا يجوز ان يوجد معنى اللون لشئ ثم يوجد له البياضية بل الموجود الاول له البياضية واذا وجد الشئ بياضا او سوادا تبعه وجود الشئ لونا وان كان اللون اعم من البياض وقد لا يوجد حيث لا يوجد البياض لكنه يوجد بجزئيات البياض لانه موجود للبياض اذا كان معنى فصل الجنس وجنسه يوجدان للجنس وان لم يوجد النوعية المعينة ولا يوجدان للنوع الا وقد وجد للجنس فهما اذن لمعنى الجنس قبلهما لمعنى النوع وظاهر بين ان وجودهما للجنس بذاته ووجودهما للنوع بالجنس فاذن الجنس سبب في وجودهما للنوع لان كلما هو بذاته سبب لما ليس بذاته وكذلك حال ما تحت النوع من النوع هذا كلامه ووجه كون البيان في البسائط اوضح انها ليس لها مادة وصورة في الوجود حتى يكونا متقدمين عليها فيظن ان اللون مثلا متقدم على البياضية فكيف يكون البياضية علة لوجود اللون لجزئيات البياض بخلاف المركبات فان لها موادا وصورا في الوجود متقدمة فيمكن ان يظن ان وجود المواد والصور لجزئيات المركب لا يكون معلولا للمركب لسبق وجودها على المركب وهذا من بعض الظن لان سبق وجودها على المركب انما هو باعتبار جهة كونها موادا وصورا ولا كلام باعتبار تلك الجهة وانما الكلام باعتبار كونها اجناسا وفصولا ووجودها بهذا الاعتبار هو وجود النوع فلا يتقدم وجودها على وجود النوع وايضا وجود الاجناس والفصول في انفسها وان كان قبل النوع لكن وجودها لجزئيات النوع ليس قبل النوع وانما هو بسبب النوع ولا يلزم من قبلية وجودها في انفسها ان لا يكون وجودها الرابطي بسبب النوع لان وجودها في انفسها ليس هو الوجود الرابطي فزعم ان ثبوت الذاتيات لما هي ذاتيات له ليس معللا ومجعولا اصلا كما زعمه الشارح واضرابه باطل اذ قد ظهر من كلام الشيخ ان

ثبوت الذاتی الاعلی للذات المعلول لثبوت الذاتی الاسفل له فلا معنی لکون ثبوت الذاتیات لما ہی ذاتیات له غیر محتاج الی الجعل اصلا وایضا قد استبان من کلام الشیخ ان وجود الذاتی الاعلی فی نفسه ان لم یکن معلولا للذاتی الاسفل لکن ثبوت الذاتی الاعلی لنفس الذات یکون معلولا للذاتی المتوسط بین الذاتی الاعلی وبین الذات فتقرر الذاتی الاعلی ووجوده وان کان عین تقرر الذات ووجودها لکن یجوز ان یکون وجوده للذات معلولا لعلة لا تکون ہی علة لتقرره ووجوده فی نفسه فلا یتمشی ان یقال ان وجود الجسم فی نفسه لما کان عین وجود الانسان مثلا ولم یکن معلولا للحیوان فلا یکون وجود الجسم للانسان ای کون الانسان جسما ایضا معلولا للحیوان وبالجملة علی تقدیر کون ثبوت الذاتی للذات معلولا لثبوت الذاتی الاسفل له لا معنی للقول بعدم کون ثبوت الذاتیات لما ہی ذاتیات له مجعولا معلولا ونہا یستلزم لجریان العلیة والمعلولیة فی الذاتیات وما قال بعض الاکابر قدہ فی حواشیه علی الحاشیة القدیمة ان جعل الجنس ہو جعل الفصل وکذا جعل النوع ہو جعل الجنس مع الفصل فلا یعقل کون الانسان جسما لحیوانیة فلا یعلل ثبوت الذاتی للذات اصلا لا بذاتے ولا بامر آخر وایضا ان نسبة الذاتی الی ما ہو ذاتی له بالوجوب فلا یکون معلولا لشئ اصلا والا لکان ثبوته فی نفسه ممکنا والضرورة شاہدة بان ثبوت الذاتی لما ہو ذاتی له متحقق بدون ان یتقدمه شئ وواجب کوجوب الذات لنفسها الیه یشیر انا ولا فلان قوله ان جعل الجنس اه وان کان حقا لکن یجوز ان یکون ثبوت الذاتے الاعلی لنفس الذات معلولا للذاتی المتوسط بین الذاتی الاعلی وبین الذات کما عرفت آنفا واما ثانیا فلان قوله وایضا نسبة الذاتی آه فی غایة السخافة لان حمل الذات علی نفسها وحمل ذاتیاتها علیها عبارة عن تحقق مصداقه الذی ہو نفس الذات ونفسها مجعولة قطعا فالقول بعدم مجعولیة نسبة الذاتی الی ما ہو ذاتی له قول بمجعولیة المصداق المحکی عنه مع عدم مجعولیة الحکایة غیر معقول واما ثالثا فلان والضرورة شاہدة آه فی غایة الوہن اذ لا ریب ان ثبوت الذاتی لما ہو ذاتی له حادث بعد ما لم یکن فلا معنی لکونه واجبا بالذات وبالجملة صدق حمل الذات علی نفسها وکذا صدق حمل الذاتیات علیها ممکن قطعا وکل ممکن لا بد ان یحتاج الی جاعل فلا معنی لانکار کونه مجعولا اذ ہو قول باستغناء الحادث عن الجاعل ولا یمکن التفوه به الا من نفاة الصانع وبهذا ظہر سقوط قوله وواجب آه اذ لا ریب ان نفس الذات لیست بواجبة بل ہی مجعولة ومعلولة ووجوب ثبوت الذات لنفسها حکایة عن نفس الذات ولما کانت نفس الذات مجعولة ومعلولة فلا محالة یکون ثبوت الذات لنفسها الذی ہو حکایة عن نفس الذات ایضا مجعولا معلولا والا یلزم کون الحکایة واجبة بالذات مع کون المحکی عنه ممکنا بالذات

ثم قال لا يبعد ان يقال ان مقصوده ان حمل المتوسط واسطة فی الاثبات ولا مضائقة فی ذلک وہذا ایضا
سخیف لانه مخالف لما صرح به الشیخ فی برہان الشفاء وقد مر نقل کلامه فتذکر وتامل **قوله** ولا یوجب التشکیک آه
انت تعلم انه ان اراد بکون الحیثیة التی ہی مصداق الحمل واحدة انہا واحدة فی جمیع الصور بلا تغایر اصلا ففساده
ظاہر ضرورة ان مصداق الحمل فی بعض الصور نفس الذات وفی بعض الصور کونه جزءا منہا بلا واسطة وفی بعضہا کونه جزءا منہا بواسطة وان
اراد به ان الحیثیة التی ہی مصداق الحمل لیست خارجة عن الذات فمسلم لکن یرد علیه ان الجسم النامی مثلاً
جزء للحیوان وجزء جزء للانسان فیختلف صدقه بالاولویة والاقدمیة علی انک قد عرفت ان تقرر الذاتی ووجوده
وان کان بعین تقرر الذات ووجودہا لکن ذلک لا ینافی کون ثبوته للذات لعلة لا تکون علة لتقررہا ووجودہا
فی نفسہا وبہذا ظہر ان ما قال الشارح فی الحاشیة المعلقة علی قوله ولا یوجب التشکیک لان الحیثیة التی ہی
مصداق حمل العالی علی المتوسط ہی بعینہا حیثیة حمل الکلی علی السافل ولیست ہہنا حیثیات متعددة بحسبہا یختلف المصداق ویلزم التشکیک لیس بشیء
ثم قال فی تلک الحاشیة ان المعتبر فی التشکیک صدق الکلی علی الافراد المتباینة علی وجه التفاوت وہہنا
لیس کذلک انتہت اعلم ان المحقق الدوانی بعد تسلیم ان بعض الذاتیات یعلل ببعض بمعنی ان ثبوت بعض
الذاتیات للشیء علة لثبوت بعض اخر منہا لذلک الشیء قال ہذا لا یوجب التشکیک لان التقدم والتاخر فی التشکیک
انما یعتبر فی امور مختلفة متباینة لا تحمل بعضہا علی بعض لا فی امور مختلفة بالعموم والخصوص ویرد علیه ان کثیرا
ما یکون مفہوم بعین جہة بعض افراده الحقیقیة وجنسا بالنسبة الی آخر کالحیوان فانه جنس للانسان وعین ماہیة
المادة التی ہی الحیوان لا بشرط فان المادة العقلیة عین المادة الخارجیة والمادة الخارجیة موجودة فی
الخارج ومعلوم ان حقیقة المادة العقلیة لیست الا حقیقة الجنسیة ضرورة ان القید العدمی لیس داخلا فی
حقیقة الامر الموجود فی الخارج **قوله** وان المراد بالعلة آه یعنی ان المراد بالعلة فی النحو الاول وبین من التشکیک
المقتضی ای الجاعل والفاعل لا المطلق والحیوانیة لیست علة جاعلة لثبوت الجسم للانسان ح انت تعلم ان ہذا الکلام
لعله مبنی علی ما زعم صاحب الافق المبین ان نفس تقرر المہیة الذی ہو اثر الجعل البسیط انما یستند الی الجاعل
واما سائر العلل فانما یستند الیہا نفس موجودیة المہیة وہذا مع کونه غیر محصل اذ الوجود علی تقدیر القول بالجعل
البسیط معنی انتزاعی لا تحقق له فی نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل انما التحقق لمنشاء انتزاعه فاثر
العلة مطلقا جاعلة کانت او غیر جاعلة لا یمکن ان یکون ہو الوجود الا بمعنی ان منشاء انتزاعه ہو اثر العلة
واثرہا لیس الا نفس المہیة والجاعل وغیره سواسیان فی ہذا الحکم وہذا لا یجدی نفعا فیما ہو بصدده اذ علی تقدیر

كون بعض الذاتيات علة لبعض آخر منها يحقق التشكيك قطعاً ومع ذلك في هذا الجواب تسليم لكون التشكيك متحققا في الذاتيات اذ نفي كون بعض الذاتيات علة جاعلة لبعض آخر منها لا ينفي كون بعضها متقدما على بعض منها كما لا يخفى على المتأمل والتحقيق ان تقدم الفاعل التام على معلوله وكذا تقدم العلة مطلقا على معلولها تقدم بالمهية عند الاشراقية القائلين بالجعل البسيط فان التأثير والتاثير عندهم انما يكون في نفس المهية والوجود عندهم امر اعتباري انتزاعي منتزع عن نفس المهية فجعله عبارة عن جعل مصداقه والتاثير فيه عبارة عن التاثير في مصداقه فالجوهر مثلاً مختلف الصدق عندهم مقول على افراده بالتشكيك اذا كان لبعض الجواهر علة لبعض آخر نعم عند المشائية تقدم العلة على معلولها ليس الا بحسب الوجود لا بحسب المهية فلا يكون صدق الجوهر مثلاً على الجواهر مختلفاً بالاولوية والاقدمية فتأمل **قوله** واما انتقاد الاخيرين آه قال في الحاشية ذهب الاشراقيون واتباعهم الى ان افتراق المتمائزين في التقرر وفي لحاظ العقل ليس منحصرا في الافتراق بحسب سنخ المهية بدون الاشتراك في امر وجودي اصلا او بحسب الفصول والعوارض اللاحقة المصنفة او المشخصة بعد الاشتراك في الذاتي كما ذهب اليه المشاؤن واتباعهم فان القسمة غير حاصرة بل قد يكون بكمال نفس المهية ونقصها على ان يكون سنخ المهية من حيث هي هي مراتب في الكمال والنقص بالقياس اليها نفسها لا بامر زائد عليها في الوجود او في لحاظ العقل فالمتحصل في كل مرتبة بعينها نفس طبيعة المهية على الشدة والزيادة والضعف والنقصان هذا هو حد حريم النزاع قال المعلم الاول للحكمة اليمانية آه ما قال بعض اتباع المشائية في جوابهم ان لم يكن في الاكمل شيء ليس في الانقص فلا افتراق وان كان فاما معتبر في سنخ المهية فلا اشتراك او اما زائد عليها فيكون اما فصلا مقوما او عرضا ليس في مستقر الانحصار ولا على حد حريم المتنازع فيه ما ليسوا يعقلون الفارق بكمالية نفس المهية كالسواد والحرارة ونقصها لا بشيء زائد عليها وبها غير معتبرين في سنخ المهية بل لها وحدة مبهمة عرضية بحسب مراتب نفسها بالكمال والنقصان اقول مراده بقوله ان لم يكن في الاكمل شيء اي امر هو مصداقه ومنشأ انتزاعه فلا فرق كما فصلناه في الكتاب فهو على مستقر اثبات الانحصار وعلى حد حريم النزاع كما لا يخفى انتهت اعلم انه قال معلم الشارح في التقديسات على قرع سمعك في طبقات الصناعة ان المشائية تذهب الى ان كل متمائزين في التقرر وفي لحاظ العقل اما انهما مفترقان بتمام المهية ليس بينهما اشتراك طبيعة ما مشتركة جوهرية اصلا او ببعضه من سنخ المهية فهناك طبيعة ما مشتركة جوهرية هي طبيعة الجنسية ومنضمات اليها هي فصول ومقومات والمتحصل عند انضمام افراد نوعية لتلك الطبيعة والانضمام انضمام اتحادي على

بسبيل التعين والتحصيل وهو على الجهة التي او ما نالها من قبل او هما مشتركان في الحقيقة النوعية والمهية بتمامها
مشتركة بينهما وانما الافتراق من بعد المهية بمنضمات عرضية لاحقة مصنفات ومشخصات والتحصل بانضمام
افراد صنفية بجوهر المهية وافراد شخصية والتقام لضمام اقتراني تتخصص به التعين وتصحح به الاشارة وليس
يصح قسم رابع بل القسمة مستوفاة حاصرة والرواقية ولاسيما الاشراقية تفسخ الضبط وتدفع الحصر
ذاهبة الى ان الافتراق ربما يكون لا بسنخ المهية ولا بتمامها ولا ببعضها ولا بمنضمات زائدة فصول مقومات
او عوارض ولواحق بل انما يكون بكمال نفس المهية ونقصها على ان يكون سنخ المهية بما هي مراتب في
الكمالية والنقص وعرض بالقياس الى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس الى افرادها المنضمة
لنفس المهية وامر ما آخر زائد عليها في الوجود او في بعض لحاظات العقل فالعرض هناك بالقياس الى انضمامات
والتحصل من انضمامات افراد متخالفة بالمنضمات المعتبرة في ذوات الافراد وما نحن بسبيله هو العرض في
نفس المهية بالشدة والضعف فانما التحصل في كل مرتبة بعينها هو نفس طبيعة المهية على الشدة والضعف والازدياد
او على الضعف والنقصان فهذا تحديد حريم النزاع ثم قال اني اغتبط بما قالته المشائية ولست اضمن تصحيح احتجاجهم
عليه فما تداولته الاتباع انه ان لم يكن في الاكمل شي ليس في الانقص فلا افتراق وان كان فاما معتبر في سنخ المهية
فلا اشتراك واما زائد عليها فيكون لا محالة اما فصلا مقوما او عرضا لاحقا ليس في مستقر الانحصار ولا على حد الحريم
المحدود والبيوا يصفون التفارق بكمالية نفس المهية كالسواد والحرارة ونقصهما الا بشي زائد وهما غير معتبرين
في سنخ المهية بل لها وحدة مبهمة عرضية بحسب مراتب نفسها في الكمالية والنقصية واما متمسك شركاء الاسلاف
كالشيخ في الشفاء وغيره من انا به وهو ان ذات كل شي واحدة فيجب ان يكون ذات الشي لا يزداد ولا ينقص فانه
ان كان مهية الشي وذاته هو الانقص من حدود الزيادة والنقصان والازيد غير الانقص فالازيد غير ذاته وكذلك ان كان
الوسط واما المعنى المشترك للثلاثة الذي ليس واحدا بالعدد بل بالعموم فليس هو ذات الشي الواحد بالعدد فليس
كذلك ان الزائد والناقص والوسط مشترك في معنى واحد هو ذات الشي فانه وان كان في حد الحريم لكنه ليس على
مستقر الاجداء والاستقامة فان ما لا يحتمل الاشتراك والتعميم انما هي الوحدة العددية التشخصية المعينة
واما الوحدة بالعموم وهي الوحدة المبهمة التي للطبائع المرسلات والوحدة العددية التشخصية المبهمة التي هي
بهيولى عالم الاسطقسات فلسنا نابيان انحفاظ الذات الواحدة المبهمة بعينها في المراتب المتكثرة المتباينة فكما
ان في الطبيعة المرسلة عرضا بحسب انواعها المتباينة بالفصول واشخاصها المتكثرة بالمشخصات فقد يكون

فيها عرض بحسب مراتب نفسها بالكمالية والنقصية فالوحدة المبهمة بالعموم كما يكون ابهامها بالقياس الى الافراد
النوعية والافراد الشخصية فكذلك يكون بالقياس الى مراتب التمامية والنقصية والطبيعة المرسلة الواحدة فى
حد نفسها بالوحدة المبهمة العمومية تعم المراتب باسرها فى جميع الصور وكذلك سبيل الوحدة الشخصية المبهمة والذات المبهمة
الواحدة بالشخص بالقياس الى مراتب التنوعات والتشخصات التى لها بالعرض انتهى وتحقيق المقام ان الاختلاف
والتفارق بين الشيئين يكون على اربعة انحاء فانه اما ان يكون بنفس المهية او بجزئها او بالعوارض او بتمام
المهية ونقصانها فيكون التام والناقص متحدين فى المهية النوعية مختلفين بتمامها ونقصانها فى نفس ذاتها
فبعد الاتفاق على الثلثة الاول اختلفوا فى النحو الرابع من الاختلاف فاثبته الاشراقيون ونفاه المشاؤن
فعند الاشراقية لما لم يكن الوجود وكذا التشخص الذى هو عين الوجود او مساوق له امرًا زائدًا على المهية عارضًا
لها فى نفس الامر انضمامًا او انتزاعًا والا لزم كون التشخص متقدمًا على نفسه بالوجود والتشخص ضرورة ان تشخص الحال
وتعينه فرع تشخص المحل ولا هو داخل فى مهية الشخص بمنزلة الفصل اذ يلزم على هذا ان لا يكون النوع حقيقة
محصلة يكون وجود الشخص بعينه وجود الطبيعة وهى بنفسها من غير زيادة حيثية ما عليها انضمامًا معنى ما اليها
متعين فى انحاء الوجود وتتفاوت بالكمال والنقصان بمعنى ان المهية الواحدة فى بعض مراتب الوجود والظهور
تصير كاملة بنفسها وفى بعض آخر منها تصير ناقصة بناءً على ان الوجود والتشخص ليسا من عوارض المهية فى
نفس الامر بل حالهما بالنسبة الى المهية حال الانسانية بالقياس الى ذات الانسان فكما ان الانسانية ليست
من عوارض الانسان فى نفس الامر بل هى منتزعة عن نفس ذات الانسان كذلك الوجود والتشخص ليسا من عوارض
المهية فى نفس الامر انضمامًا او انتزاعًا بل الوجود وكذا التشخص امر انتزاعى منتزع عن نفس المهية بلا زيادة حيثية
ما عليها وانضياف امر اليها والمشائية لما زعموا ان الوجود زائد على المهية عارض لها فى نفس الامر توهموا انه لا يمكن
ان يكون نفس المهية فى بعض مراتب الوجود كاملة وفى بعضها ناقصة بنفسها من دون انضمام امر وزيادة حيثية
وما قالوا ان الاكمل ان اشتمل على شئ ليس فى الانقص فاما ان يكون ذلك الشئ معتبرًا فى نفس المهية فلا يكون
الاكمل والانقص مشتركين فى المهية او لا يكون معتبرًا فيها فلا يكون الاختلاف بينهما الا فى الامر الخارج وان لم يشتمل
على شئ فى الانقص فلا تفاوت بينهما اصلًا ليس فى مستقر الانحصار عند الاشراقية اذ امتياز كل متمائزين و
افتراقهما لا يلزم ان يكون بنفس المهية او بامر داخل فى مهية كل منهما او بامر خارج عن مهية كل منهما بل يجوز ان
يكون الامتياز بينهما بنحو آخر وهو ان يكون نفس المهية مختلفة بالكمال والنقصان وما ذكر اتباع المشائية

لا يخفى هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف ولعلك تفطن بما ذكرنا ان ما قال معلم الشارح في التعديلات في غاية السخافة
والسقوط لانه افتى بما قالته المشائية من ان التفاوت بين الشديد والضعيف وكذا بين الزائد والناقص
ليس بنفس المهية بمعنى ان يكون نفس المهية في بعض انحاء الوجود شديدة وفي بعض آخر منها ضعيفة او
زائدة وناقصة بهذا المعنى بل التفاوت بين الشديد والضعيف وكذا بين الزائد والناقص انما هو بامر
داخل في ذاتها بناء على كون الوجود والتشخص عندهم زائدين على المهية عارضين لها في نفس الامر ومع هذا
الفتوى قال انه لا حصر في الشقوق التي حصرها وجوز ان يكون لنفس المهية مراتب متفاوتة بالكمال والنقصان
ولا يخفى على من له فهم سليم ان هذا التجويز لا يمكن على تقدير كون الفتوى على مذهب المشائية اصلا لانهم لا يجوزون
كون المهية كاملة وناقصة بنفسها من دون زيادة امر عليها وانضياف معنى اليها بل يقولون ان اختلاف المهية
بالشدة والضعف مثلا انما يكون باختلاف الشديد والضعيف بالفصول المنوعة فالفتوى على مذهب
المشائية مع هذا التجويز متناقض متهافت فانظر الى هذا الرجل كيف يتهافت في اقواله ولا يبالي اين يذهب واما
قول الشارح اقول آه ففي غاية الوهن والسخافة لما عرفت ان الاشراقية يجوزون كون المهية بنفسها بلا زيادة
امر عليها كاملة في بعض انحاء الوجود وناقصة في بعض آخر منها فلا يلزم عدم الفرق بين الكامل والناقص
عندهم اذ الفرق بين الكامل والناقص على مذهبهم بنفس المهية بلا انضمام امر وعروض عارض وبالجملة على تقدير
كون المهية بنفس ذاتها مختلفة المراتب في التمامية وعدمها يكون لها عرض بالقياس الى نفسها وراء ما لها من
العرض بالقياس الى مادة انها ح لا ريب في عدم استقرار الانحصار فتامل ولا تخبط **قوله** اما ان يشتملا على شيء آه
هذا ماخوذ عما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة وعبارته هكذا واما انحصار الاخير بين خلاف الاشد والازيد اما
ان يشتملا على شيء ليس في الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون
ذلك الشيء معتبرا في المهية اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك المهية ضرورة انتفاء المهية بانتفاء
جزئها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض ح لا شك ان النقص
بالعارض لا ينافي ما بينا ايضا اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض وفيه كلام من وجوه منها ما قال
معاصره انا نختار ان الاشد مشتمل على امر زائد غير معتبر في مفهومه بل معتبر في حصوله في افراده ولا نسلم انه ح لا يكون بينه
وبين الاضعف اختلاف فان الاختلاف المعتبر في المقول بالتشكيك ليس الا في حصوله في افراده وهو حاصل
لا في نفس مفهومه حتى اذا كان مفهومهما واحدا لم يكن بينهما فرق ولا نسلم ان في العرضي على التقدير الاخير لا يلزم

خلاف المفروض اذ الفرض ان الاختلاف فی عارض معین ہو المقول بالتشکیک والتقدیر الاخیر ان لایکون الزائد معتبراً فیہ فلم یکن ہو فی نفسہ اختلاف فیہ کما فی الذاتی بعینہ واجاب عنہ المحقق الدوانی بان ما اختارہ من ان الاشد مشتمل علی امر زائد غیر معتبر فی مفہومہ معتبر فی حصولہ فی افرادہ لا یجدیہ نفعاً لانا نردد فی الحاصل فی ذلک الفرد من مبدء الاشتقاق سواء کان فرداً منہ او حصۃ مثلاً نقول السواد الحاصل فی القیر اما ان یکون مشتملاً علی امر لا یشتمل علیہ سواد جسم آخر دونہ فی السواد الی آخر الترديد وربانہ یجوز ان لایکون لذلک الکلی مبدء حاصل فی افرادہ کالموجود والممکن وعلی تقدیر ان یکون مبدء فیہا نختار ان لاتفاوت فی المبدء انما التفاوت فی حصولہ فی افرادہ کما نختار فی الکلی ومنہا ما قال الفاضل میرزا جان فی حواشی الحاشیۃ القدیمۃ ان قولہ فی الشق الثانی من الترديد الثانی یلزم التشکیک فی الخارج ممنوع لم لایجوز ان یکون اختلاف صدق مفہوم علی فردین بان یکون الحصۃ التی یحصل منہ فی فرد بعینہا اشد وازید من الحصۃ التی تحصل منہ فی فرد آخر یعنی ان العقل بمعونۃ الوہم ینتزع من الازید والاشد مثل الاضعف والانقص والزیادۃ فالزیادۃ ان کانت خارجۃ عن المہیۃ الکلیۃ لکنہا داخلۃ فی حصتہ والقول بان التشکیک انما ہو بالنسبۃ الی الافراد الحقیقیۃ لا الحصصیۃ الاعتباریۃ لا یجدی نفعاً کما لایخفی علی المتامل ومنہا انہ منقوض بتمایز الاشخاص اذ لاریب ان زیداً وعمرواً مثلاً موجودان فی الخارج وتمیز کل منہما عن الآخر بحیث لایمکن حمل احدہما علی الآخر والتشخص لیس امراً زائداً عارضاً للمہیۃ مثل عروض الاوصاف الانضمامیۃ بل ہو امر انتزاعی کما سینکشف انشاء اللہ تعالی فاما ان یشتمل احدہما علی ما یشتمل علیہ الآخر اولا علی الاول یلزم عدم الامتیاز بینہما وعلی الثانی لایکونان من مہیۃ واحدۃ وبعبارۃ اخری ان ہذا البیان جار فی تمایز الاشخاص بعینہ لانہ ان اشتمل تشخص من المہیۃ علی امر لیس فی الآخر فہذا الامر اما داخل فیہ فقد اختلف التشخصان حقیقۃ واما عارض فیلزم تحصل التشخص قبل ان یتحصل ضرورۃ تقدم المعروض علی العارض وان لم یشتمل علی امر زائد یلزم عدم الفرق بین التشخصین ومنہا ان ما ذکرہ مصادرۃ علی المطلوب اذ الکلام فی ان التفاوت بین الشیئین قد یکون بنفس ما وقع فیہ التوافق بینہما لا بما یزید علیہ ولا بما یدخل فیہ والحاصل ان المشہور ان کل متمایزین فامتیازہما وافتراقہما اما بتمام مہیتہما او بشیء داخل فی سنخ مہیۃ کل منہما بعد الاشتراک فی جزء آخر کالجنس او بامور عرضیۃ بعد اتفاقہما فی تمام الحقیقۃ المشترک بینہما ومنہا نحو آخر من الامتیاز وہو ان یکون نفس المہیۃ مختلفۃ المراتب بالکمال والنقصان وما ذکرہ من الدلیل لا ینفی ہذا الاحتمال الذی ہو محل الخلاف ولبعض الاعاظم فقد وجہ کلام المحقق الدوانی فی حواشی الحاشیۃ القدیمۃ بان حقیقۃ الشدۃ صدق الکلی علی موضوع

واحد باصداق كثيرة وهذا انما يتاتى في العوارض فان تكثر الاصداق ليس الا بتكثر المصداق ومصداق حمل العوارض المبدأ القائم فاذا قام مبدء شديد بموضوع يمكن انتزاع الضعيفات الكثيرة عنه ويجب بها تكثر الصدق على الموضوع الواحد بخلاف المهية فان المصداق فيها نفس ذات الموضوع واذا انتزع عنه الضعيفات تكثر الموضوع فلم يصدق الكلي على موضوع واحد باصداق ثم قال على هذا يصير النزاع بين الفريقين لفظيا فان غرض الاشراقية ان المهية في نحو من الوجود زائد على نفسها في نحو آخر منه من غير واسطة في العروض فان انكر المشائية هذا المعنى فقولهم ليس بصحيح والا فلا كلام معهم وقال ايضا ان حجج المشائية بان التشكيك لتفاوت في علة الصدق ولا شك ان المبادي علة لصدق المشتق على ما قامت هي به الا ترى ان السواد وقيامه بالمحل علة لصدق مفهوم الاسود وعليته هو مختلف في ضمن السوادات اختلافا نوعيا لما تقرر عندهم ان السواد جنس والمراتب انواع وان لم يكن للتفاوت مدخل في العلية ولا يتاتى مثل ذلك في ضمن صدق الذاتيات على ما هي ذاتيات له كالسواد مثلا بالنسبة الى السوادات اذ لا علة للصدق ههنا اصلا فان صدق الذاتيات غير معلل وعلى هذا تقرير الدليل ان المهية ان لم تشتمل على امر زائد ليس في الضعيف ولو بانتزاع العقل بمعونة الوهم فمصداق صدقهما عليهما واحد فلا يتكثر الصدق فلا تشكيك وان اشتمل على امر زائد صالح للمصداقية فاختلف الموضوع لان المصداق نفسه وان كان عارضا فالمصداق امر عارض فاذن لم يبق التشكيك في المهية بل في العوارض هكذا افرر بعض الاعلام ثم قال ان السواد الشديد ليس الا هوية بسيطة مغائرة للهوية الضعيفة بنحو الوجود والتشخص وليس هناك تركيب في نفس الامر من امثال الاضعف فهذه الهوية بنفسها مصداق لصدق السواد وبنفسها صالحة لان يتوهم فيه امثال الاضعف فذاتها الشخصية كانها سوادات فقد تكثر الصدق والحمل من دون تكثر الموضوع فان الموضوع هي الهوية البسيطة وتكثر الصدق انما هو لكونها صالحة لذلك التوهم كما في حمل العارض بعينه فانه ليس هناك تكثر في المصداق في نفس الامر بل انما هو لاجل كون مصداقه صالحا للتوهم المذكور وعلى هذا حل الدليل ان الشديد غير مشتمل في نفس الامر على امر زائد في نفس الامر ومشتمل عليه في التوهم لكون هوية الشديد صالحة لتلك التوهم ولا يلزم عدم الفرق لكونهما مختلفين في نحو الوجود وواحد منها صالح لتوهم امثال الآخر ولا يلزم تعدد الموضوع فان الموضوع للصدق والحمل ليس الا تلك الهوية البسيطة لا تلك الامثال المتوهمة فكون المهية في نحو من الوجود زائدة ليس بمعنى انها في ذلك النحو ملتئمة من عدة افرادها الضعيفة بل بمعنى انها في نحو من انحاء الوجود صالحة لتوهم الامثال الكثيرة والوجود هي المهية المتشخصة بنفسها فاذن هي بنفسها موجبة لتكثر صدق المهية عليه بحسب توهم ان تلك الهوية

نفس هذه الاشكال في التوهم كما في العارض فهذا النحو من تعدد الصدق من لوازم كون المهية زائدة بنفسها فلا ينبغي
انكار هذا التعدد في الذاتي مع الاعتراف بكون المهية زائدة بنفسها ولا الاعتراف به مع انكار صحة زيادة المهية بنفسها
فالخلاف في هذا والخلاف في ذلك متلازمان فلا وجه لجعل النزاع لفظيا هذا كلامه ولا يخفى متانته وسيجيء انشاء الله
ما يزيده الحق وضوحًا فانتظره **قوله** كذا نقل آه قال في الحاشية قال المعلم الاول للحكمة اليمانية في التقديسات
السبيل المستقيم لتقويم البرهان ان يقال ان تكثر الطبائع المرسلة في مرتبة ذواتها بعينها تكثر افرادها بالذات بلا واسطة
امر خارج واما تكثر الافراد بالذات فهو تكثر الطبائع بالعرض بناءً على ان الطبيعة المرسلة من مقومات الافراد بما هي
افرادها والافراد خارجة عنها ومن عوارضها الخاصة اللاحقة للطبائع بعد مرتبة ذواتها في مرتبة متاخرة عنها فالكثرة التي
للافراد بالذات كثرة للطبيعة بالعرض لان هذه الكثرة لها من تلقاء الافراد اذ مناط الوحدة والكثرة بالعدد توحد
الوجود وتعدده والطبيعة لا توحدها لا بوجودات الافراد فتكثر المراتب الكمالية والنقصانية اما تكثر سنخ الطبيعة من حيث
هي هي بالذات فتكون هناك طبيعتان مختلفتان بحسب نفس المهية لا طبيعة واحدة مختلفة بالكمال والنقصان واما تكثرها
بالعرض من تلقاء الخصوصيات اللاحقة في المرتبة المتاخرة فتكون الكمالية والنقصانية لا محالة بشيء زائد عليها
يعرضها في مرتبة اخيرة فتكون تلك المراتب افرادًا متحصلة اما من فصول او عوارض مشخصة او مصنفة البتة هذا هو الطريق
المستوي لتقويم البرهان اقول يمكن ارجاع سبيل المعلم الاول للحكمة اليمانية اليه بادنى تامل فتامل وتفكر انتهت
وانت تعلم ان كلام معلم الشارح في غاية الوهن والسخافة اما اولا فلان بناء كلامه هذا على كون الوجود والتشخص
عارضين للمهية في نفس الامر مع انك قد عرفت انه لا يمكن كون الوجود والتشخص عارضين للمهية في نفس الامر اصلا
بل المهية تتلبس بذاتها لتصير متعينة ومتشخصة وتصير اشخاصًا كثيرة في انحاء الوجود وظروف التصور بلا زيادة امر
وعروض عارض واما ثانيا فلانه قال هذا القائل كما نقلنا عنه في الدرس السابق ان الذات الواحدة بالعموم لا تابى
انحفاظ الذات الواحدة المبهمة بعينها في المراتب المتكثرة المتباينة الى آخر ما قال وما تفوه به ههنا مناف له كما لا يخفى
فكلامه متناقض متهافت واما ثالثا فلان قوله واما تكثر الافراد آه ان كان بناءه على مذهب من نفى وجود الكلي الطبيعي
في الخارج وذهب الى ان الموجود في الخارج انما هي الاشخاص والطبائع منتزعة عنها وليست بموجودة في الخارج
اصلا فنسلم ان تكثر الافراد بالذات تكثر الطبائع بالعرض لكن على هذا لا يصح قوله بناءً على ان الطبيعة المرسلة من
مقومات الافراد اذ على هذا التقدير ليست الطبيعة من مقومات الافراد وليست الافراد من عوارضها الخاصة لها بعد
مرتبة ذاتها بل الموجود حقيقة وبالذات ليست الا الافراد والطبائع امور منتزعة عنها انتزاع العوارض واللوازم

وان كان بناؤه على ما ذهب اليه القائلون بوجود الكلي الطبيعي في الخارج مع القول بكون التشخص زائدا على الماهية عارضا
لها في نفس الامر كما هو مذهب الشيخ واتباعه فقوله واما تكثر الافراد بالذات فهو تكثر الطبائع بالعرض في حيز البطلان
اذ الطبائع على هذا التقدير موجودة في الخارج بعين وجود الافراد فالموجود امران الماهية من حيث هي هي والتشخص
لكن بوجود واحد ومن ثمه تراهم يقولون الجعل واحد والموجود اثنان وبالجملة هذا التقدير لا وجود للطبائع بالعرض كما
توهمه واما ثانيا فلان قوله فتكثر المراتب الكمالية آه هذيان محض لاطائل تحته اصلا اذ لا يلزم من كون الماهية متحققة
في انحاء الوجود متفاوتة بالكمال والنقصان ان يكون هناك طبيعتان مختلفتان بحسب نفس الماهية بل نفس الماهية
بحسب حد نفسها العامة تصير كاملة في بعض انحاء الوجود وناقصة في بعض آخر منها بلا زيادة امر وعروض عارض
كما اقر هو نفسه فيما سبق من كلامه حيث قال كما ان في الطبيعة المرسلة عرضا بحسب انواعها المتباينة بالفصول
واشخاصها المتكثرة فقد يكون فيها عرض بحسب مراتب نفسها بالكمالية والنقصية لكن الشعير يؤكل ويذم فان
قيل اذا كانت الماهية متفاوتة بالكمال والنقصان فكونها كاملة في بعض انحاء الوجود وناقصة في بعض آخر
منها ترجيح بلا مرجح يقال هذا الترجيح انما هو من قبل الجاعل فالجاعل حيثما اوجدها كاملة صارت كذلك وحيثما اوجدها
على خلاف ذلك صارت ناقصة فتامل ولا تزل قوله بانا لا نسلم آه قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس
صفة زائدة عارضة للماهية في نفس الامر بل مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس الماهية بلا زيادة امر عليها والقضيات
حيثية ما اليها ولما لم يكن الوجود امرا زائدا على الماهية عارضا لها في الواقع انضماما او انتزاعا فالمجعول ليس الا
نفس الماهية جعلا بسيطا والتشخص ليس امرا منضما الى الماهية في نفس الامر بل هو منتزع عن نفس الماهية اذ لو كان
التشخص امرا زائدا على الماهية عارضا لها في نفس الامر يلزم تقدم الشيء على نفسه كما سبق في الصف لتقدم مرتبة
المعروض على مرتبة العارض ضروري فعلى تقدير كون التشخص امرا زائدا على الماهية عارضا لها في نفس الامر
يكون هناك موجودان بوجودين احدهما التشخص والآخر معروضه اذ لو كان هناك وجود واحد كان التشخص
منتزعا عن نفس الحقيقة فتكون الحقيقة متعينة بنفسها وهو خلاف المفروض واذا كان هناك موجودان بوجودين
العارض والمعروض كان وجود ذات المعروض سابقا على وجود ذات العارض لافتقار وجود العارض الى
وجود المعروض فان كان المعروض في مرتبة وجوده متعينا ومتشخصا فيكون متشخصا بنفسه اذ ليس في تلك
المرتبة تشخص عارض او لا يكون متشخصا فيلزم وجود الماهية المجردة اذ ليس في تلك المرتبة تشخص عارض لسبق
وجود المعروض على وجود العارض فثبت ان نفس الماهية مصححة لانتزاع التشخص والتعين فتكون متشخصة

ومتعينة بنفسها مع اطلاقها فهي بنفسها متشخصة ومتعينة كما انها بنفسها مطلقة فهي حينما تتعين تتعين بذاتها فهي
مع اطلاقها بذاتها تتعين بنفسها بتعينات متغايرة وتتشخص بجوهرها بتشخصات متباينة بلا انضمام امر اليها وكونها
متعينة بذاتها بتعينات متباينة لا ينافي اطلاقها بل ذلك عين اطلاقها اذ ما يكون متعينا لا يصح ان تتعين بتعينات
بل هو مقيد بتعين واحد ولما كانت المهية بنفس وانها منشاء للتعينات المتغايرة ومنبعا للتشخصات المتغايرة
فهي ما به الامتياز بين افرادها كما انها ما به الاشتراك بينها فهي مع وحدتها بنفسها تصير متعددة بنفسها بلا زيادة
امر وعروض عارض واتباع المشائية وان انكروا كون المشترك ممتازا بنفسه لكن يلزم عليهم القول بذلك ولا
مناص لهم الا بالاعتراف بذلك بيانه ان الجسم المفرد عندهم متصل واحد في نفسه ليس فيه مفاصل بالفعل والا يلزم
الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل عندهم ولا شك ان الجسم المتصل قابل للقسمة ولو وهما وفرضا الى النصف ونصف
النصف الى غير ذلك لا الى نهاية كما صرحوا به وليس شئ من اجزائه موجودا فيه بالفعل والا يلزم المفاسد النظامية
ولا بعضها موجودا بالفعل وبعضها بالقوة للزوم الترجيح من غير مرجح وظاهر ان كل قسمة فيه ليس انتصافا مثلا
فلا يخلو اما ان يكون فرض النصف فيه بمجرد الاختراع وهذا باطل قطعا او يكون فرض النصف فيه فرضا واقعيا فلا بد
ان يكون له منشاء في الواقع فاما ان يكون المنشاء له نفس ذات الجسم المتصل او جزءا من اجزائه والثاني باطل
اذ لا وجود لجزء من اجزاء الجسم المتصل في نفس الامر والا لم يبق متصلا فلا محالة يكون ذات الجسم
المتصل منشاء لانتزاع النصف مثلا ولا شك ان طبيعة الجسم المتصل مشتركة
بين جميع اجزائه التحليلية الغير المتناهية بالقوة والا امتنع الاتصال لما ثبت عندهم ان الطبائع المتباينة يمتنع فيها
الاتصال واذا كانت طبيعة الجسم مع اشتراكها بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة منشاء لانتزاع خصوص نصفية
مثلا كانت بنفسها ما به الاشتراك بين الاجزاء وكما انها ما به الاشتراك بين الاجزاء كذلك ما به الامتياز بينها ايضا اذا
عرفت هذا فاعلم ان المهية لما تكثرت في انحاء الوجود بجعل الجاعل في انحاء الوجود وصارت هويات متعددة متكثرة
فجاز ان يكون في بعض انحاء الوجود كاملة وفي بعضها ناقصة بلا زيادة امر وانضياف حيثية ولا استحالة في ان
يكون لذات واحدة مراتب متفاوتة بالكمال والنقصان منتزعة عن نفس ذاتها من غير اعتبار امر خارج عن نفس
حقيقتها كما لا استحالة في عدم اشتمال النوع على امر زائد مع تمايز الاشخاص في انحاء الوجود والحاصل انه يجوز
ان يكون المهية بنفس ذاتها شديدة في بعض الافراد وضعيفة في بعضها فحقيقة السواد مثلا بنفس ذاتها مع قطع النظر
٦٩ عما هو خارج عنها يمكن ان تكون شديدة في الشديد وضعيفة في الضعيف فالشديد والضعيف منها حقيقة واحدة

وانما التفاوت بينهما بحسب المرتبة دون الذات من غير انضمام امر خارج عنها وكذا الكميات بنفس حقيقتها زائدة وناقصة بلا انضمام امر وعروض عارض وسيجيء تفصيله انشاء الله تعالى وما قال الشارح في جوابه بما محصله انه لا يخلو ان يكون المراتب التي بحسبها الشدة منتزعة عن تلك الذات حال كونها في المرتبة الضعيفة فالاضعف اشد ولا يكون فلا يكون الذات معيارًا لانتزاعها في غاية السخافة والسقوط لانه لا يلزم من كون المهية منشاءً للتعين الخاص ان يكون منشاءً له حيثما كانت الا ترى ان الحقيقة الانسانية منشاء للتعين الزيدي بنفسها مع انه لا يلزم ان يكون منشاءً له حيثما كانت فيلزم ان يكون من حيث هي منشاء للتعين العمري منشاء للتعين الزيدي والسر فيه ان الطبيعة الانسانية مثلا مطلقة ولها تعينات ناشئة عن نفس ذواتها متغائرة في انفسها ومتمائزة بحسب احكامها وآثارها كما ان طبيعة الجسم المتصل مطلقة بالقياس الى الاجزاء التحليلية الغير المتناهية ولها بحسب تلك الاجزاء على تقدير فرضها تعينات متباينة وان كانت منتزعة عن نفس ذات الجسم وبالجملة احكام التعينات بما هي كذلك مغائرة لاحكام نفس المهية المطلقة بما هي هي واحكام المهية المطلقة مغائرة لاحكام التعينات وحكم كل تعين مغائر لحكم تعين آخر ومن ثمه لا يصح حمل مرتبة من مراتب التعين على مرتبة الاطلاق وبالعكس ولا حمل تعين على تعين آخر فلا يلزم من عدم انتزاع المرتبة الشديدة عن المرتبة الضعيفة مثلًا ان لا يكون نفس المهية منشاء لانتزاع تلك المراتب فلكل تعين من تلك التعينات حكم على حدة ولا يتجاوز حكم تعين الى تعين آخر مع كون تلك التعينات ناشئة عن نفس المهية بلا زيادة امر عليها ومثاله البحر فان حقيقته نفس حقيقة الماء من دون ان يزيد فيه على حقيقة الماء امر ولا ريب ان فيه امواج متلاطمة يحدث بعضها ويفنى بعضها فحقيقة كل موج من الامواج المتمائزة بالتعينات المتخالفة حقيقة واحدة متكثرة بنفسها وهي مع اشتراكها بين الامواج منشاء لامتياز بعضها عن بعض ولا يلزم من كون المطلق غير مباين للمتعين ان يكون المطلق عين المتعين من كل وجه كما لا يخفى على من له فهم سليم وبهذا ظهر ان ما ذكره الشارح لا ينبغي ان يلتفت اليه فضلًا عن ان يعول عليه **قوله** واما الواجب الخ قال في الحاشية حاصله ان الاشد والاضعف وكذا الازيد والانقص متباينان في الوجود او في الوضع فكل مرتبة منها مسلوبة ومنفكة عن الاخرى واما الواجب لذاته فهو موجود واحد بجميع كمالاته وهي راجعة الى جهة الوجوب الذاتي فلا يتصور فيه انتزاع بعض كمالاته في بعض الاحوال دون بعض بخلاف الاشد والاضعف فبينهما بون بعيد انتهت لا ريب ان ذات الواجب سبحانه لا يصلح ان يكون مقيسا عليه لكون الذات الواحدة من غير اعتبار امر ما معها منشاء لانتزاع الشدة والضعف والزيادة والنقصان كما بينه الشارح

لكن لا يلزم منه ان لا يكون نفس السواد مثلاً منشأ لانتزاع الشدة والضعف ونفس ذات المقدار منشأ لانتزاع الزيادة والنقصان ولا يلزم من عدم انتزاع الشدة عن المرتبة الضعيفة وكذا بالعكس عدم انتزاعهما عن نفس المهية كما عرفت مفصلا **قوله** فلا يتصور فيها التشكيك آه انت تعلم انه لا يلزم من كون مصداق الجوهريات نفس ما هي جوهريات له ان لا يتصور فيها التشكيك كما عرفت وما يقال ان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له غير معلل فان اريد به ان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي غير معلل اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستانف فهو باطل قطعا اذ الذات ما لم تجعل ليست ذاتا فيصح ان يسلب عنها نفسها لامتناع ثبوت المعدوم فالذات لما جعلت واخرجت من العدم الى الوجود استحقت لان يثبت لها نفسها وذاتياتها فلا معنى للقول بان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له غير معلل اصلا وان اريد به ان ثبوت الذاتي للذات غير معلل بجعل مستانف غير جعل الذات فمسلم لكن لا يجدي نفعا مع ان فيه ما عرفت سابقا فتذكر **قوله** فان مصداقه في الواجب آه وقد توهم الشارح اقتداء لصاحب الافق المبين ان مصداق الوجود في الواجب سبحانه نفس ذاته المقدسة وفي الممكن مستندا الى الجاعل وهذا المذهب سخيف جدا لانه ان اريد ان يكون مصداق الوجود في الممكن مستندا الى الجاعل ان اعتبار الاستناد قيد في المصداق لحمل الوجود فلا يخفى بطلانه لان اعتبار الاستناد متاخر عن مصداق لكونه نسبة بين ذات الجاعل والذات المجعولة وان اريد به ان هذا الاعتبار علة لكونه مصداقا لحمل الوجود في الواقع فهو ايضا باطل فان علة كونه مصداقا لحمل الوجود في الواقع هي ذات الجاعل لا اعتبار نسبة الجاعلية وقد سبق غير مرة ان كون الذات مصداقا لحمل الوجود ليس زائدا على نفس الذات التي هي نفسها بلا امر عليها مصداق للوجود فلا يحتاج مصداقيتها لحمل الوجود الى علة وراء علة الذات وان اريد ان حيثية الاستناد الى الجاعل علة لكونها مصداقا لحمل الوجود في اللحاظ فهذا ايضا باطل اذ اعتبار حيثية الاستناد الى الجاعل لا يصلح ان يكون علة لصحة حمل الوجود عليها في اللحاظ ايضا ضرورة ان الوجود ينتزع عن الذات ويحمل عليها عند اصحاب النخبة الاتفاق ايضا ومنشأ هذا التوهم توهم كون الوجود صفة زائدة عارضة للمهية في نفس الامر وزعم ان عينية الوجود للمهية يستلزم الاستغناء عن الجعل مع ان كون المهية مصداقا للوجود بنفسها لا يستلزم كونها مستغنية عن الجعل والسر فيه ان المهية الامكانية تقررها ولا تقررها سواء بالنظر الى نفس ذاتها وانما يترجح احدهما من خارج ولما كان تقررها غير ضروري بالنظر الى الذات فكيف يكون ثبوت الوجود ضروريا لها بمعنى الوجوب الذاتي وبالجملة كون المهية مصداقا للوجود بنفسها بلا زيادة امر وعروض عارض لا يستلزم وجوبها لكونها مفتقرة في تجوهرها الى الجاعل والفرق بين الذات الواجبة والذات الممكنة

ليس الا بان الذات الممكنة مجعولة بخلاف الذات الواجبة لا يكون الوجود زائدا في الممكن وعينا في الواجب قد سبق تحقيق ذلك مفصلا فتذكر **قوله** فان مصداقه آه اعلم ان المحقق الدواني بعد ما قرر الدليل بالوجه الذي مر ذكره اعترض على نفسه بانا اذا فرضنا اختلاف الشيئين في عارض معين كالسواد مثلا فلا يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما سواد اشد وبالآخر سواد اضعف فنقول ان كان التفاوت بين السوادين في نفس ماهية السواد او اجزائها يلزم التشكيك في الماهية او الذاتي وان كان في امر آخر عارض لهما لم يكن التفاوت بين السوادين في نفس ماهية السواد بل فيما يعرض وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك العارض وهكذا والجواب السوادان اما ان يتحدا في نفس الماهية او يختلفا فيها على الاول لا يكون التفات بينهما من حيث الذات والتفاوت في عارضهما خلاف المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الآخر ضرورة ان الماهيات المتباينة لا يقاس بعضها الى البعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون الحركة اشد من السواد واجاب بان الفردين المختلفين بالشدة والضعف مشتركان في الماهية الجنسية مختلفان بالفصل المنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان الى منوعهما والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالقياس الى معروضهما كالاسود بالقياس الى الحبشيين وذلك مفهوم واحد وهذا هو ماخذ كلام الشارح وفيه كلام من وجوه منها ما قال الشارح بقوله اقول وبالله التوفيق آه وسيجي بيانه انشاء الله تعالى ومنها ما قال الفاضل ميرزا جان في حواشي الحاشية القديمة ان هذا يمكن اجرائه في اصل الدليل فانه كما جاز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق المبدء على الفردين بل هو اقرب ويؤكد هذا النظر ما اختاره المحقق الدواني من ان الفرق بين العرض والعرضي انما هو لا عتبار قال الفاضل الخوانساري هذا المنع في غاية الاتجاه ولا يندفع بما قيل ان مناط صدق المشتق قيام مبدء الاشتقاق فلذا يجوز ان يكون الاختلاف في القائم سببا لاختلاف الصدق وهذا بخلاف الذاتي اذ المناط فيه الاتحاد الذاتي فلا يتصور فيه حصول الاختلاف وذلك لان انحصار مناط الاختلاف التشكيكي في اختلاف مناط الصدق غير مسلم لم لا يجوز ان يكون اختلاف الفصول سببا لكثرة صدور الآثار وفيه ما افاد بعض الاكابر ان هذا ليس دخلا في شي من مقدمات الدليل فان حاصله ان المشكك لو كان بالنسبة الى افراده الشديدة والضعيفة كالسواد فالاشد مشتمل على شي لا يشتمل الاضعف عليه اولا وعلى الثاني لا افتراق بينهما وعلى الاول اما ان يكون ذلك معتبرا فيه اولا وعلى الثاني يكون التشكيك في الامر الخارج وعلى الاول لا اختلاف في تلك الماهية المشككة فالصواب ان يقال انه يجوز ان تكون الحصة التي تحصل منه في فرد نفسها اشد وازيد من الحصة التي في الفرد الآخر بمعنى ان العقل بمعونة

الوہم ينتزع من الاشد والازيد امثال الاضعف والانقص فالزيادة والكمالات خارجة عن الماهية الكلية لكنها داخلة
في الحصة والاوضح ان يقال ان المشكك بالاشدية والازيدية هو ان يكون صدقه على البعض بمعونة الوہم اكثر ولا ريب
في ان هذا المعنى يمكن ان يتحقق في الذاتي فان الفرد الاشد من السواد يمكن ان يحلل الى سوادات امثال ما في الاضعف
واكثر منها وهو موجب لكثرة الصدق فيختار ان الفردين قد اعتبر في احدهما ما لم يعتبر في الآخر سواء كان داخلا في ماهية
او خارجا عنه فيلزم التشكيك في الذاتي فقوله وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي غير مسلم بل التشكيك انما هو
فيه بالمعنى الذي عرفته ثم قال الخوانساري ان قول الفاضل ميرزاجان ومما يؤكد هذا النظر الخ ليس بشيء لانه قال
ههنا ان صدق الاسود على الاجسام مختلف وصدق السواد على السوادات ليس بمختلف وغاية ما يلزم مما اختاره من ان الفرق
بين العرض والعرضي بالاعتبار ان صدق السواد ايضا يكون مختلفا باعتبار على الاجسام لا على السوادات وصدق الاسود
باعتبار لا يكون مختلفا على السوادات وهذا ليس بمناف لما قال ههنا اذ يجوز ان يكون السواد باعتبار مختلف الصدق
على الاجسام ولا يبعد ان يقال ان السوادان كان قائما بنفسه كان اسود فاذا قام حصتان من السواد مختلفان
بالشدة والضعف بنفسهما كان الاسود مقولا عليهما ولا شك ان صدقه يكون مختلفا البتة اذ لا تفاوت بينهما وبين
الجسمين في هذا المعنى بالضرورة وعلى ما اختاره المحقق من كون الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار يلزم اختلاف
السواد عليهما باعتبار هذا كلامه وفيه انه ان اريد انه يلزم اختلاف صدق السواد الماخوذ باعتبار يكون كالاسود اي
الماخوذ لا بشرط شيء فلا قباحة فيه لانه اختلاف في الاسود حقيقة وان اريد انه يلزم اختلاف صدقه باعتبار اخذه بشرط
لا شيء فهو غير مسلم والاحسن ان يقال ان السواد اذ يصدق عليه الاسود كما اختاره المحقق الدواني والاسود مشكك
بالنسبة الى افراده الشديدة والضعيفة يلزم ان يكون مشككا بالنسبة الى السوادات ايضا اذ لا فرق بين الاجسام
والسوادات وظاہر ان صدق الاسود على السوادات ليس باعتبار قيام المبدء به بل من قبيل صدق السواد عليها
فيكون السواد مشككا بالنسبة الى السوادات وغاية توجيه كلام اتباع المشائية ما قيل ان المراد بالتشكيك بالشدة
والضعف والزيادة والنقصان هو التفاوت في الصدق بان يكون نفس الصدق زائدا او شديدا في بعض الافراد
ناقصا وضعيفا في بعض آخر منها وهو انما يتاتى في الاسود بالنظر الى معروضاته دون السواد بالنظر الى السوادات وذلك
لان الاسود الاشد مثلا منشاء صدقه على الجسم قيام السواد الشديد وهو يحلل بتحليل الوہم الى السوادات الضعيفة بمعنى ان
تلك السوادات تكون منتزعة عنه ولا ريب ان الجسم الموصوف به يتصف بالاشدية بالنظر الى كل واحد من تلك المراتب
الضعيفة فاذا فرض في السواد الشديد عشر امثال من الضعيف المعين يكون صدق الاسود على الجسم القائم به عشر

مراتب احد وتلك الامثال وفي ذلك الضعيف المعين بمرتبة واحدة وهو المعنى بالزيادة والنقصان والشدة والضعف
في الصدق المعبر عنه بالتشكيك فان قيل يحصل مثل ذلك في صدق السواد على السواد الشديد والضعيف فان
الشديد ينتزع عنه امثال الاضعف وبالنظر الى كل من تلك الامثال يتصور صدق السواد عليه وفي الضعيف انما يتصور
بصدق واحد يقال صدق السواد المطلق على السواد الشديد انما يكون بالنظر الى ذاته دون اجزائه الوهمية فانها
امور منتزعة عن الذات متاخرة عنها والسواد مفهوم جنسي لما تحته وصدق الجنس على ما تحته لا يكون بالنظر الى الامور
المتاخرة بخلاف الاسود فانه عرضي بالنسبة الى افراده فيتصور صدقه بالنسبة الى السواد الموجود في الخارج والسوادات
المنتزعة عنه وفيه ان الايراد لم يندفع عن الدليل اذ لاحد ان يختار ان الاشد مشتمل على شيء لا يشتمل عليه الاضعف ونمنع
معتبر في هيئة الاشد فان قيل ح لا يكون الاضعف من تلك الهيئة يقال ان اريد به ان الاضعف لا يكون من هيئة
الاشد فمسلم لكن لا نسلم كونه خلفا فان الكلي المشكك يجوز ان يكون ماهية جنسية ويكون الاشد والاضعف نوعان مندرجان
تحته ويكون الاختلاف بينهما بالفصول ويكون صدق الماهية الجنسية عليهما مختلفا وان اريد ان الاضعف لا يكون من ماهية
المشكك المعروض فغير مسلم وايضا يجوز ان يكون الاشد والاضعف شخصان مندرجان تحت ماهية متفاوتان بالتشخص
وهذا موجب للتفاوت وما قيل ان الدليل مفروض في الماهية النوعية وحاصله ان الاشد ان اشتمل على شيء ليس في
الاضعف فهو ان كان من قبيل الفصول يلزم الخلف وان كان من قبيل التشخص فلا يكون ذلك من قبيل العارض
بعد تحصيل ماهية الاشد مثلا والا يلزم ان لا يكون المعروض بنفسه مشككا بل بحسب هذا العارض فان صدقه على الاشد
انما هو باعتبار ذلك العارض ولا يكون هو في نفسه صادقا عليه فلا يكون مشككا غاية الامر ان يسمى اشد واضعف
ولا نزاع فيه وبهذا ظهر عدم جواز التشكيك في الماهية الجنسية ايضا فان كثرة الصدق على بعض الافراد اما بالانحلال
الى الافراد وهو ليس بتشكيك واما بانحلال عارضه الى اشياء وذلك يوجب كثرة صدق ذلك الكلي المشكك مع
لا يكون ذاتيا ضرورة ان صدقه باعتبار عروض امر خارج فادر وعليه بان فرد الاسود حقيقة الجسم بشرط السواد ولا ريب في
انه بعد تحليل السواد العارض الاشد الى امثال الاضعف ينعدم الجنس الماخوذ بشرط قيام تلك المتحللات فيلزم تكثر
الصدق واجيب بان الحكم اما ان يكون على الافراد كما يراه الجمهور او على الطبيعة من حيث الانطباق على
الافراد كما هو راي المحقق الدواني واتباعه كالمص وعلى كلا التقديرين لا يصح ان يكون الفرد وهو الماخوذ بشرط
شيء فانهم قد صرحوا ان وصف المحمول قد ينافي وصف الموضوع ولذا يقولون يكون النائم والمستيقظ متساويين ولا ريب في
ان زيدا الماخوذ مع النوم لا يكون مستيقظا فالافراد هي ما يعرضها النوم مطلقا لا المشروط بالنوم ذا تشكيك

باعتبار الافراد ومنها ما قال بعض نظار المتن ان المفهوم المشتق معنى بسيط هو نفس المبدء ولو مع تغاير اعتباري اوغيره وعلى كل تقدير الكلام فيه كالكلام في العارض بان يقال الاختلاف اما ان يكون اختلافا في نفس مفهوم المشتق فذلك تشكيك في الذاتي او يكون اختلافا في امر آخر وهو خلاف المفروض ورد بان مفهوم المشتق سواء كان بسيطا اولا صدقه على افراده التي هو ذاتي لها غير مختلف نعم صدقه على ما هو عرضي بالنسبة اليه مختلف لكون الصدق تابعا للمصداق واذا لمصداق يختلف بالشدة والضعف فصدق المشتق مختلف بحسبه ثم قال هذا الناظر الظاهر ان مرادهم من نفي التشكيك في الماهية السلب الكلي اي جميع الانحاء الاربع ومرادهم بتجويزه في العارض الايجاب الجزئي اي تحقق بعض انحاء التشكيك وهو التشكيك بالاولوية والاولية دون الشدة والزيادة اللتين هما مادتا النقض ولا يخفى على المتفحص ان كلامهم مشعر بتحقق جميع انحاء التشكيك في العارض فافهم قال وهو يتفاوت بحسب شدته آه وقال في الحاشية قال الاستاذ في حاشية على شرح المواقف هذا بحسب المشهور والنظر الجلي والحق ان حمل السواد والبياض على مراتبهما حمل عرضي مثل حمل الاوصاف الانتزاعية واطلاق الجنس عليهما على المسامحة لانا نعلم بالضرورة ان انتزاع السواد والبياض عنهما وحملهما عليهما على نحو واحد ولا ريب ان حملهما على الوسط الحقيقي حمل عرضي ضرورة ان نسبة اليهما على السواء فكان بسيطا اي غير مركب منهما فكذا سائر المراتب اذا عرفت هذا فنقول كل مرتبة من الاوساط مغايرة بالماهية لما فوقها ولما تحتها وكذا بالقياس الى الطرفين اعني السواد الحق والبياض الحق لانها مشتملة على السواد الاضافي والبياض الاضافي وهما عرضيان في الوجود بحسب الخصوصيات الفردية والمختلفان بالشدة والضعف فالسواد الحق لا يقبل الشدة والضعف وانما يقبلها ما هو سواد بالقياس الى الغير قال الشيخ ان كل مرتبة من السواد مشتملة على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الشدة والضعف وعلى خصوصية هي بالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض ولا يتوهم منه ان اشتراك السواد المطلق بين تلك المراتب اشتراك الجنس بين الانواع بل اشتراك العرض العام وهو بحسب نفسه لا يقبل الشدة والضعف بل هو بهذا الاعتبار كالسواد الحق وانما يقبلها باعتبار الخصوصية بحسب مقايسة بعضها الى بعض وبهذا يظهر ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهة الاختلاف والتوافق والتقابل بالاعتبار الاول فلا يريد التقابل قسما خامسا والمقول بالتشكيك هو المشتق من السواد الاضافي دون الحقيقي وما في بحكمه التقابل الى معروضات تلك المراتب المختلفة بحسب الاضافة فتامل انتهت وانت تعلم ان هذا الكلام مع التشويل خال عن المحصول والتحصيل اما اولا فلانهم قالوا ان مراتب الكيفيات متباينة بالنوع وان الاشد نوع مباين للاضعف واستدلوا عليه بانه لا ريب ان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فاما ان يكون الاختلاف

بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني بط والا لم يكن التفاوت بينهما في السوادية بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت
بينهما في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف فلا بد من ان يكون السواد المطلق جنسا لهما
والا لا معنى لكون الاشد والاضعف نوعين متبائنين فلا يصح ما قال استاذ الشارح على مذهبهم واما ثانيا فلانه قد صرح
استاذه في حواشي شرح المواقف بكون قابض البصر جزءا ذهنيا للسواد فلا بد وان يكون قابض البصر فصلا
محصلا لمطلق السواد ومقوما للشديد والضعيف فيكون الشديد والضعيف مختلفين نوعا ومندرجين تحت السواد المطلق
الذي هو جنس لهما واما ثالثا فلانه لا يصح ما ذكره الا على تقدير نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج اذ كون السواد المطلق
عرضيا لافراده لا يصح الا على تقدير كون السواد غير مشترك بين افراده اشتراك الذاتي كما لا يخفى واما رابعا فلان الشارح
سيقول ان لوازم السواد الشديد والضعيف مختلفة وان اختلاف اللوازم دال على اختلاف ملزوماتها نوعا والاختلاف
النوعي بين السواد الشديد والضعيف لا يصح الا على تقدير كون السواد المطلق جنسا لهما ومع هذا التصريح كيف ساغ له
تجويز كون السواد المطلق عرضيا للسواد الشديد والضعيف واما خامسا فلان السواد المطلق اذا لم يكن ذاتيا للسواد الشديد
والضعيف وكان من قبيل العوارض فلا يكون السواد منتزعا عن نفس ذات الشديد والضعيف بل يكون منتزعا عن
امر آخر فهذا الامر الآخر اما انضمامي او انتزاعي على الاول يكون منشاء انتزاع السواد امرا منضما الى السواد الشديد والضعيف
فلا يخلو اما ان يكون ذلك الامر المنضم في مرتبة ذاته سوادا فيكون السواد المطلق ذاتيا له ويكون افراده مختلفة بالشدة
والضعف فيكون السواد المطلق جنسا لذلك الامر الذي فرض كونه خارجا عن السواد وعارضا له فيكون هو سوادا بالحقيقة
فيلزم كون ماهية السواد عارضا له ويكون السواد الشديد والضعيف من افراده النوعية او لا يكون سوادا فلا يكون ثمه شئ هو
سواد في مرتبة ذاته وهكذا الكلام في سائر الكيفيات فلا يكون شئ من الكيفيات المحسوسة موجودة في نفس الامر وان
قيل ان مراتب الشدة والضعف ليست بمختلفة بالنوع بل انما اختلافها بالعوارض فقط يقال هذا مخالف لمذهب
المشائية كما سينكشف ان شاء الله تعالى وعلى الثاني لا بد من الانتهاء الى امر هو منشاء للانتزاع فيلزم ما لزم واما
سادسا فلان السواد ليس امرا اضافيا بل هو امر وجودي غير مضاف لكونه من مقولة الكيف واما سابعا فلانه ان
كان مطلق السواد منتزعا عن نفس ذات الشديد والضعيف بلا حيثية زائدة فلا بد وان يشتركا في ذاتي وان لم
يكن منتزعا عن نفس ذات الشديد والضعيف فلا يكون السواد الشديد وكذا الضعيف في مرتبة ذاته سوادا و
تفصيله انه لا يخلو اما ان يكون السواد منتزعا عن نفس ذات الشديد والضعيف او لا يكون منتزعا عن نفس ذاتيهما
على الاول يكون مصداق حمله ومطابق صدقه ومنشاء انتزاعه نفس ذات كل من الشديد والضعيف من دون

اعتبار حیثیة ایة حیثیة کانت فلا یمکن ان یکون مصداق حمله و مطابق صدقه حقایق متخالفة غیر مشترکة فی ذاتی
فان نسبة السواد الیهما علی ہذا التقدیر نسبة المعانی المصدریة الذاتیة الی المہیات کنسبة الانسانیة الی ذات
الانسان ونسبة الحیوانیة الی ذات الحیوان والضرورة قاضیة بان الانسانیة مثلا لا یمکن انتزاعها عن حقائق
متخالفة غیر مشترکة فی ذاتی بل لابد وان یکون المنتزع عنه لها امرا واحدا هو فی حد ذاته انسان کذا الحال فی الحیوانیة
فکذا السواد اذا انتزع عن نفس حقیقة شیئین فلابد وان یکون حقیقتهما حقیقة السواد و ذواتهما نفس ذات السواد
ولا شیئا آخر غیر السواد و بعرضه السواد و علی الثانی یلزم ان لا یکون مصداق حمله و مطابق صدقه سوادا او
لا نفی بعدم السواد الا ما یکون فی حد ذاته سوادا بل بسبب عارض و مبدء خارج فان قیل لا نسلم استلزام انتزاع
مفهوم واحد من ذاتین اشتراکهما فی ذاتی یقال منع استلزام انتزاع مفهوم واحد نسبته الی منشاء انتزاعه کنسبة
الانسانیة الی ذات الانسان عن نفس ذاتین بلا زیادة معنی و انضمام امر اشتراکهما فی ذاتی هو بنفسه مطابق
لصدق ذلک المفہوم مکابرة محضة واما قوله و بہذا یظہر آه فتفصیله ان المشہور ان المعتبر فی المتضادین کونهما فی
غایة التباعد و ہو التضاد الحقیقی وقد لا یقید بہذا القید فیسمی بالمشہوری واورد علیه بان غایة الخلاف شرط فی التضاد
المشہوری ایضا کما صرح به الشیخ وغیره من الرؤساء فیلزم خروج تقابل السواد والحمرة وکذا تقابل الحمرة والصفرة
عن الاقسام فالتزم بعضهم وسماه بالتعاند وقال المحقق الدوانی فی الحاشیة القدیمة التحقیق انهم اعتبروا السواد و
البیاض شاملین لجمیع المراتب علی سبیل التقابل فان الطرفین احدهما بیاض محض والآخر سواد محض وهما
المتضادان بالحقیقة وما بینهما من المراتب بالنسبة الی ما ہو اقرب منه الی السواد الذی ہو الطرف بیاض وبالنسبة
الی ما ہو اقرب منه الی البیاض الذی ہو الطرف سواد فالتقابل بین الاوساط انما ہو من حیث ان احدهما
سواد والآخر بیاض بالنسبة الیه فالمعتبر فی التضاد الحقیقی ان یکون بینهما غایة التباعد سواء وجد بینهما اوساط او
لم یوجد ولا یزید لاجل الاوساط قسم خامس فان لها حیثیتی التخالف والتشابه والتقابل انما ہو من حیثیة التخالف
وکذا انتقال المتحرک من اوسط الی الطرف انما ہو من حیث انه مخالف مثلا انتقاله من البیاض الی الحمرة من
حیث انه من طبقات السواد وتفاوت الاوساط قربا و بعدا بالنسبة الی الاطراف یساوق اختلافهما بالاشدیة
والاضعفیة فان الاقرب فی البیاض اشد بیاضا و اضعف سوادا وقال الشیخ فی الشفاء السواد الحق لا یقبل
الاشد والاضعف بل الشیئ الذی ہو سواد بالقیاس عند شیئ ہو بیاض بالقیاس الی الآخر فکل جزء من السواد
لا یقبل الاشد والاضعف فی حق نفسه ولعلک تتفطن بما ذکرنا ان ہذا الکلام فی غایة السخافة ضرورة ان السواد

مثلاً من مقولة الكيف لا من مقولة الاضافة ولكل نوع من انواع الكيف ماهية متحصلة لا بقياسه الى غيره والتضاد من
الامور التي تعرض المتضادين بحسب ذاتيهما لا بقياس احدهما الى الآخر غاية الامر ان يكون مفهوم التضاد من الامور الاضافية
فالتقابل بين الحمرة والصفرة مثلاً ثابتة قطعا مع قطع النظر عن قياسهما الى الاطراف فالحق ان التقابل بين مراتب
كيفية واحدة تقابل بالكمال والنقصان كما في مراتب الكمية من نوع واحد فتامل بدقة النظر **قوله** وجه الدفع آه
قال في الحاشية هذا جواب عن السوال الاول باختيار الشق الاول بان يقال هما مختلفان في نفس ماهية السواد
بعد تحصلها بالفصول المنوعة لا ببعضه ان يكون ماهية الجنس اشد واضعف وبذلك لا يكون التشكيك في الجنس و
لا في النوع بل في المفهوم المشتق من الجنس كما بيناه ويمكن تقرير الدفع باختيار الشق الثالث بان يقال لا تفاوت
بين السوادين في ماهية السواد الجنس ولا في عارضهما المشترك بينهما بل بحسب امر خارج مختص اعني الفصول المقسمة
للجنس والمقومة للنوع فان الشدة والضعف مستندان الى فصولهما فهما نوعان مختلفان بالماهية مشاركان في
الجنس واختلافهما بالشدة والضعف لا يوجب التشكيك في الذاتي لاتحاد المصداق في كل منهما بل يوجبه في المشتق
من الجنس لاختلاف مصداقه كما بيناه فتامل انتهت حاصل الجواب باختيار الشق الثالث ان التفاوت بين
السوادين ليس في صدق مفهوم عليهما سواء كان ذاتيا او عرضيا بل التفاوت بان نفس احدهما اشد من نفس الآخر
فليس تحقق بين السوادين ما فيه الاختلاف بل يتحقق فيهما ما به الاختلاف وهو الفصل
المنوع عندهم وانما يتحقق ما فيه الاختلاف بين الجسمين وهو المفهوم
الاسود فذكر المشتق لاجل ان المقول بالتشكيك يعتبر تشكيكه باعتبار حمل المواطاة المعتبر في حمل الكلي على افراده
والحاصل انا نختار الشق الآخر ونمنع كونه خلاف المفروض اذ يجوز ان يحصل الاختلاف في صدق مفهوم عارض الشيئين
كالاسود بالقياس الى جسمين ويكون نفس سواد احدهما اشد من نفس الآخر ويكون ذلك موجبا لاختلاف صدق
المشتق من الجنس عليهما وبالجملة ان التفاوت انما هو في الامر الخارج وهذا التفاوت اورث تفاوتا في صدق الاسود
لا تفاوتا في صدق الذاتي وفيه ما فيه فتامل **قوله** لاختلاف لوازمهما آه قد ذكر على اختلاف الشدة والضعف ثلث
دلائل الاول ان لوازم الشديد والضعيف مختلفة واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وفيه ان اختلاف
اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات بالماهية لو ثبت انها ناشئة عن نفس الذات دون الامر الخارج وثبوت هذا
المعنى فيما نحن فيه ممنوع غاية الامر ان يقال انها ليست مستندة الى التشخص لعمومها وشمولها لغير هذا الشخص ايضا نعم يبقى
الكلام في استنادها الى العوارض الكلية للنوع الثاني ان الاختلاف بين الشديد والضعيف ليس بالتشخص فقط

اذ فی کل مرتبة من مراتب الشدة والضعف یمکن تحقق اشخاص کثیرة وبعد ذلک فکون ذلک الامتیاز بالعوارض او بالذاتیات فالحکمة حکم سائر الحقائق التی یحکم باختلافها نوعًا فان الاحتمال قائم فیها ہذا ما ذکرہ المحقق الدوانی فی الحاشیة القدیمة واورد علیه بانه ان اراد انه لیس الاختلاف بین المرتبة الواحدة من الشدة والمرتبة الواحدة من الضعف بواسطة التشخص بحیث یکون ذلک الاختلاف الواقع بواسطة تشخصین فقط حتی لا یتحقق فی غیرہما فقوله اذ فی کل مرتبة آه وان کان تاما لکنه لا یدل علی اصل المطلوب وہو الاختلاف بین الاشد والاضعف بالماہیة بجواز ان یکون کثیر من الاشخاص نوعا واحدا وبذلک یکون مقتضیا لتلک المرتبة وان اراد ان ذلک الاختلاف لیس مستندا الی التشخص بل الی الفصول المنوعة فما ذکرہ لا یدل علیه الا ان یقال المطلوب فی الشق الاول لیس ہو الاختلاف بالماہیة بل نفی کون الاختلاف بالتشخص فقط فقول المورد لا یدل علی اصل المطلوب آه لیس بشیء وقد یقرر بان امتیاز افراد مرتبة الشدة عن افراد مرتبة الضعف لا شک انه اقوی من الامتیاز بین افراد مرتبة واحدة والامتیاز بین افراد مرتبة واحدة امتیاز شخصی فلا بد ان یکون ذلک لیس شخصیا فقط وفیه ما قیل ان الامتیاز الشخصی قد یکون اقوی من امتیاز شخصی آخر والحق ان ما ذکرہ المحقق الدوانی لیس الا اعادة الدعوی لان الاشراقیة ذہبوا الی ان الاشد والاضعف متفقان نوعا والاختلاف انما ہو بنفس الماہیة السواد المتفاوتة کمالا ونقصانا وکما یقال فی کون الاشد والاضعف متضادین نوعا یمکن القول بمثله فی الازید والانقص ایضا کما لا یخفی الثالث ما ذکرہ بقوله ولئلا یلزم آه وہو ایضا مما ذکرہ المحقق الدوانی فی الحاشیة القدیمة حیث قال فیہا ومما ینبه علیه انا لو ذہبنا الی ان الطبقات المتقاربة من الالوان متحدة بالنوع فاذا فرضنا جسما ابیض بیاض قوی ثم فرضنا انه تنزل عن ہذہ المرتبة فی البیاض الی مرتبة التی منہا واقرب الی السواد بیسیر بحیث کان ہذا اللون متحدا مع اللون السابق بالنوع ثم اذا فرضنا انه تنزل عن ہذہ المرتبة الی مرتبة ادنی منہا بحیث یکون نسبتہا الی المرتبة السابقة علیہا کنسبة السابقة الی الاولی فتکون ہذہ المرتبة الثالثة متحدة بالنوع مع المرتبة الثانیة المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولی فیکون متحدة بالنوع مع الاولی وہکذا اذا حفظنا ہذہ النسبة فی جمیع المراتب الی ان یبلغ السواد الصرف یکون جمیع تلک المراتب متحدة بالنوع فیلزم ان یکون السواد الصرف متحدة بالنوع مع البیاض القوی المفروض اولا ہذا کلامه وفیه ان مذہب الاشراقیة ان الکیف والکم متساویا الاقدام فی قبول الانقسام لا الی نہایة فان اراد المحقق ان التناقص فی البیاض مثلا مطلقا ینتہی الی السواد الصرف فہو ممنوع بل بین کل طرفین یمکن توہم بیاضات غیر متناہیة وان اراد التناقص علی سبیل التساوی

فيصح ان البياض ينفد بالذهاب المذكور لكن لا نم الانتهاء الى السواد كما اذا قسم المقادير با فرع ينفد ولا ينتهي الى الآخر انتهى

وان اراد ان المتنازل يبلغ الى حيث يتوهم البياض سوادا ثم يترقى الى حيث يبلغ السواد الى اقصاه فلا يتوهم

بياضه وح يلزم ان يكون المتنازل والسواد القريب منه متحدين ثم العقل يحكم بان مراتب البياض متساوية

الاقدام بالنسبة الى مراتب السواد في الاتحاد النوعي والتخالف النوعي فان كان اثنان منها متحدان فالكل

كك وان اختلفا فالكل كك فلا يخفى ما فيه فان اتحاد المتغائرين ممنوع بل هما مختلفان بالماهية والمتوسطات متحدات

ودعوى البداهة غير مسموع لان ذلك القريب من السواد تحته متوسطات غير متناهية كل منها بياض ولا عبرة للوهم

الحاكم بانه سواد والحاصل ان مراتب البياض لو كانت متحدة بالنوع يكون المرتبة الاخيرة منه متحدة مع السواد

بالنوع لا يخفى انه انما يتم لو لم يكن للبياض وسائر الكيفيات غير متناهية في الانتقاص بل الانتقاص في الكيفيات

لا ينتهي الى حد كما في الكميات فلا نسلم ان نسبة مرتبة من البياض وان كان ضعف الى السواد كنسبته مرتبة

من البياض الى مرتبة اخرى منها وهذا لا يمكن فيما بين البياض والسواد فلا يمكن تحليل البياض ينتهي الى السواد و

بالعكس ويمكن ان يبنيه على عدم وقوف النقصان في الكيفيات الى حد بالحركة الكيفية بان الفرد التدريجي

من الكيف ينقسم الى الاجزاء التي لا تقف عند حد وكل مرتبة منها اضعف من المرتبة الفوقانية واشد من المرتبة

التحتانية وبالجملة مراتب الشدة والضعف غير واقفة عند حد فافهم ترتقب كلاما مستوفى في **قوله** الهيات آه قال في حاشية

هذا جواب عن السؤال الثاني باختيار الشق الثاني لان المعترض زعم انهما لو لم يتحدا في الماهية النوعية لا يعقل كون احدهما

اشد من الآخر وان كان متحدين في الجنس ومدار الجواب على منع هذه المقدمة انتهت يعني انه يكفي لصحة النسبة بين امرين

اشتراكهما في الجنس القريب كما يصح ان يقال الاربعة ازيد من الثلاثة وسواد الفحم اشد من السواد الهندي الى غير ذلك

وقد نقل بعض الاكابر عن العلامة الشيرازي قال في نهاية الادراك ان نسبة المقادير قد يعرض للمختلفات في الجنس

كما قال ارشميدس ان الخط المستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين وكما يقال ان المحيط ازيد من القطر على نسبة اثنين

وعشرين الى سبعة وكما يقال الزاوية الحادثة من الخط المماس لمحيط الدائرة اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين وغير ذلك

نعم لا يكون بينهما نسبة المساواة وعلى هذا يمكن ان يقال الجسم اعظم من السطح فافهم **قوله** اقول وبالله التوفيق آه اعتراض

على ما قال المحقق الدواني بما محصله ان الكلي المختلف باختلاف الفصول ليس مشككا لان الانواع المختلفة لا تكون مقولة

بالتشكيك بل الاختلاف بين تلك المبادي بالفصول المنوعة كما تقرر عندهم مورث للتشكيك في مفهوم المشتق

اذ هو مفهوم مقول على افراده بالنظر الى تلك المبادي بتفاوت جهات صدقه وهو المراد بالتشكيك ومحصل الاعتراض

ان الاسود مثلاً مصداقه قیام نفس السواد الذی هو ماخذه مع قطع النظر عن خصوص کونه اشد و اضعف فلا تفاوت فی مصداقه وتفصیله ان المشتق المحمول بالتشکیک اما اما هو المشتق من المعنی الجنسی للسواد المطلق وهو الاسود المطلق فلا نسلم التفاوت اصلا نظرا الی الطبیعة المطلقة واما ما هو المشتق من المعنی النوعی وهو الاسود الشدید والضعیف ح لم یبق المحمول واحدا والحاصل ان السواد المطلق مشتقة الاسود المطلق والسواد الخاص مشتقة الاسود الخاص ولا تفاوت فیه فلم یحصل التفاوت التشکیکی وانت تعلم ان مناط صدق المشتق انما هو قیام مبدء الاشتقاق فاذا قام مبدء شدید بموضوع ومبدء ضعیف بآخر فلا محالة یکون هذا النحو من التفاوت موجبا لاختلاف صدق المشتق علیهما وقد اعترف الشارح فی الحاشیة المعلقة علی قوله وجه الدفع آه بان الشدة والضعف مستندان الی فصولهما وان الاختلاف بین الشدید والضعیف بالنوع موجب للتشکیک فی المعنی المشتق من الجنس لاختلاف مصداقه علی انه لا یمکن قیام نفس السواد الذی هو معنی الجنسی بشیء الا فی ضمن نوع من انواعه اذ القول بتحقق المعنی الجنسی مع قطع النظر عن تحققه فی ضمن نوع من انواعه سفسطة محضة لا ینبغی ان یتفوه به عاقل ضرورة ان الماهیة الجنسیة حقیقة مبهمة ولا معنی لتحقق الحقیقة المبهمة بما هی کذلک الا فی ضمن الخاص فلا یمکن ان یقوم السواد المطلق بشیء الا فی ضمن الشدید او الضعیف فاذا قام السواد الشدید بشیء والضعیف بآخر واشتق الاسود من المعنی الجنسی المتحقق فی ضمن الانواع فلا محالة یکون صدق هذا المفهوم المشتق من المعنی الجنسی اعنی الاسود مختلفا فیکون مشککا والحاصل ان مصداق صدق الاسود وان کان قیام نفس السواد لکن لما لم یمکن قیامه بشیء مع قطع النظر عن کونه شدیدا او ضعیفا یکون صدق الاسود المشتق من المعنی الجنسی مختلفا بالنظر الی تلک المبادی فیتفاوت جهات صدقه قطعا وهو المعنی بالتشکیک وبهذا استبان ان ما قال بعض الاعلام توجیها لکلام الشارح ان قیام السواد مصداق لصدق المشتق مصدقه لقیام المبدء الذی لیس مختلف القیام انما الاختلاف فی الفصول التی هی عوارض بالنسبة الی مصداق المشتق فلا یوجب هذا الاختلاف اختلاف صدق المشتق لیس بشیء **قوله** ثم ان الشدة آه یعنی ان الشدة والضعف وکذا الزیادة والنقصان لیسا من وجوه التشکیک حقیقة لعدم استیجابهما اختلاف مصداق الکلی اذ لا یتصف بهما الا الفرد لا المفهوم الواحد الکلی ذاتیا کان او عرضیا لاختلاف الاشد والاضعف بالماهیة والزیادة والنقصان من عوارض الکم من حیث تعینه المقداری لا من حیث هو هو فاختلاف انواع الجنس الواحد بالشدة والضعف المستندین الی الفصول المقومة لها واختلاف اشخاص الماهیة بالزیادة والنقصان المستندین الی العوارض لا یوجب الاختلاف فی مصداق الجنس او فی مفهومها المحمول بهما وانت تعلم انه وان سلم ان المعنی الجنسی

المشترک بین الانواع لایکون متفاوتا بل التفاوت راجع الی الفصول لکن المشتق من المعنی المشترک یکون صدقه علی الشدید
والضعیف متفاوتا قطعا کما عرفت والیه قد صرح الشیخ فی الفصل الثالث من المقالة السادسة من آلهیات الشفاء
بکون الشدة والضعف من انحاء التشکیک حیث قال ثم الوجود بما هو وجود لایختلف بالشدة والضعف ولایقبل
الاکمل والانقص وانما یختلف فی ثلثة احکام التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامکان وهذا صریح فی انه
عد الاختلاف بالشدة والضعف من انحاء التشکیک کما لایخفی علی من له فهم سلیم قوله اذ لایتصف بهما آه قال فی حاشیة
قال الاستاذ فی الحاشیة علی الحاشیة الجلالیة ان التشکیک علی وجوه ثلثة الاول ما یتصف به الفرد فقط کالاشدیة
والثانی ما یتصف به صدق الکلی علیه فقط وهی الاولویة والثالث ما یتصف به الصدق والفرد معا والاقدمیة من هذا
القبیل والذی یتصف به الفرد فقط لیس من وجوه حقیقیة اذا دریت هذا فاعلم ان المعتبر فی التشکیک بالاولویة والاقدمیة
ان یختلف مصداق الکلی بهذین الوجهین وفی التشکیک بالشدة والضعف وبالزیادة والنقصان مجرد اختلاف الافراد
بذلک الوجه فیجری فی الماهیات لان السواد الجنس مختلف افراده وکذا الکم لامعنی ان حصول الماهیة فی البعض یکون
اشد بالقیاس الی الآخر فانه ممتنع بل یکون الفرد اشد بالقیاس الی الآخر انتهت وانت تعلم ان هذا الکلام مما لایحصل له
اصلا لان المشائیة قاطبة صرحوا بان الطبیعة قابلة للاشتداد والتضعف غایة الامر ان الطبیعة المشترکة من حیث
هی مشترکة لاتکون متفاوتة بل التفاوت عندهم راجع الی الفصول فالطبیعة الکلیة لها اعتباران اعتبار نفسها
مع قطع النظر عن التعینات وبهذا الاعتبار لاتفاوت فیها اصلا سواء کانت ذاتیة او عرضیة واعتبار کونها مشروطة
بشیء بجملة سواء کان هو التعین او الفصول وبهذا الاعتبار هی اشد واضعف فالطبیعة الکلیة لما کان وجودها بعینها
وجود الافراد یکون وجودها فی بعض الافراد اتم من بعض آخر وقد صرح المحقق الدوانی وغیره من المحققین بان الحکم
الثابت للافراد ثابت للطبیعة من حیث هی هی فلا معنی للقول بان الشدة انما تثبت للفرد لا للمفهوم الکلی علی
ان قوله فیجری فی الماهیات آه مناف لما زعم ان الشدة لایتصف بها الماهیة اصلا لان السواد الجنس اذا اختلف
افراده بالشدة والضعف فیتصف الجنس بالشدة والضعف قطعا فی ضمن الافراد فقوله لامعنی ان حصول الماهیة
آه مع القول بان سواد الجنس مختلف افراده آه تناقض متهافت کما لایخفی علی المتامل فثبت ان الشدة والضعف
مما یتصف به الماهیة الکلیة ایضا غایة ما فی الباب ان یکون اتصافها بها فی ضمن الافراد فعدم عد الشدة والضعف
من انحاء التشکیک مکابرة محضة ومخالف لما صرح به الشیخ وقد مر نقل کلامه فتذکر هذا علی رای المشائیة واما الاشراقیة
فقد صرحوا بان الشدة عبارة عن الکمال المهیة والضعف عبارة عن نقصانها فعندهم الشدة والضعف وکذا الزیادة

والنقصان عبارة عن كمال الهيئة ونقصانها فان وجد هذا الكمال في الكيف يسمى شدة وان تحقق في الكم يسمى زيادة وان تحقق في الجوهر يسمى قوة كما عرفت فيما سبق فافهم **قوله** وما ظن آه وانظان استاذ الشارح في حواشي شرح التهذيب وهذا من بعض الظن لا لما قال الشارح ان مصداق حمل الاسود على الشديد والضعيف قيام نفس السواد واذا لم يختلف المبدء وخصوصية الاشدية والاضعفية ملغاة لا دخل لها في المصداق لم يختلف المصداق فلا يختلف الصادق اليه لان الضرورة شاهدة على ان صدق الاسود على الشديد والضعيف مختلف قطعا فانكار هذا النحو من الاختلاف في المشتق مكابرة صرفة لا ينبغي ان يصغى اليه بل لان الاولوية منحصرة بكونها مقتضى الذات فيكون نور الشمس اولى من نور القمر مع ان نور القمر اشد من نوره فكيف يكون الشدة من موجبات الاولوية فافهم **قوله** فالقول الفصل آه قال في الحاشية يمكن ان يقال ان بعض وجوه التشكيك مما يتصف به الفرد فقط كالشدة والزيادة وما يقابلهما وهو لا يوجب الاختلاف في مصداق الكلي انما توجبه ما يتصف به صدق الكلي على الافراد كالاقدمية والاولوية فمناط التشكيك في الكلي بالوجهين الاولين هو مجرد كون احد الفردين بحيث ينتزع عنه العقل امثال الفرد الآخر فكان ذلك الكلي متحققا فيه بمراتب عديدة وان كانت الحيثية التي هي مصداق الحمل عليهما واحدة وهذا اظهر فيما هو ذاتي لهما لانه نفسهما تقررا ووجودا بخلاف العرض فعلى هذا يكون التشكيك بهذين الوجهين من خواص الذاتي كما انه بالاقدمية والاولوية من خواص العرض وهذا غاية التوجيه لكلامهم انتهت انت تعلم ان كلام الشارح في هذا المقام في غاية الخبط والسخافة اما اولا فلان كلامه في الشرح صريح في ان وجوه التشكيك منحصرة في الاقدمية والاولوية بل في الثاني فقط وليست الشدة والزيادة من وجوه التشكيك اصلا وقوله في الحاشية فمناط التشكيك آه يدل دلالة واضحة على ان الشدة والزيادة ايضا من وجوه التشكيك وفي الكلامين من المنافاة ما لا يخفى واما ثانيا فلانه قد صرح سابقا بان الشدة والضعف لا يتصف بهما الا الفرد وما يتصف به الفرد لا يكون صدق الكلي عليه مختلفا فلا يكون الكلي مشككا وقد اعترف ههنا بان مجرد كون احد الفردين اشد من الآخر ايضا مناط التشكيك فيكون صدق الكلي على الافراد مختلفا لا محالة وبالجملة قد تقو د في هذه الحاشية بالمتناقضين فانه قال اولا ان الاختلاف بالشدة والزيادة وما يقابلهما لا يوجب الاختلاف في مصداق الكلي وانما توجبه ما يتصف به صدق الكلي على الافراد وقال آخرا ان الكلي نفسه متحقق في الفرد بمراتب عديدة وهذا لا يمكن الا على تقدير اتصاف صدق الكلي على الافراد فيكون الاختلاف بالشدة والضعف موجبا للاختلاف

فی مصداق الکلی قطعًا واما ثالثًا فلان القول بکون حصول المہیۃ فی بعض الافراد اشد من الآخر ممتنع کما قال فی الحاشیۃ المعلقۃ علی قولہ اذ لا یتصف بہا آہ والقول بکون الکلی نفسہ متحققا فی الشدید بمراتب عدیدۃ تتنافیان واما رابعًا فلان القول بکون التشکیک بالشدۃ والضعف والزیادۃ والنقصان من خواص الذاتی مخالف لمذہب المشائیۃ لانہم قد صرحوا بامتناع التشکیک فی الذات والذاتی بالوجوہ الاربعۃ کما صرح بہ الصدر الشیرازی فی شرح حکمۃ الاشراق وقد سبق نقل کلامہ واما خامسًا فلانہ ان اراد بقولہ ان مناط التشکیک فی الکلی آہ ان الامثال المنتزعۃ فی الاشد بمحض الاختراع ولیس لکل منہا منشاء الانتزاع فی نفس الامر کما قال سابقا فی الحاشیۃ المعلقۃ علی قولہ الا ان الامثال المنتزعۃ آہ فلا یکون الکلی مشککا بالنسبۃ الی تلک الافراد اصلا اذ الکلی المشکک لیس عبارۃ عما یصدق علی افرادہ الاختراعیۃ المحضۃ علی وجہ التفاوت وان اراد ان الامثال المنتزعۃ من الاشد من الامور الانتزاعیۃ التی لہا منشاء صحیح فی نفس الامر فہو مناقض لما قال سابقًا فظہر ان ماذکرہ الشارح فی الحاشیۃ لیس توجیہا لکلامہم بل ہو مسخ لمقصودہم ومرامہم فانظر الی الشارح کیف یتخبط فی اقوالہ ویتجیج فی مقالہ ولا یبالی این یذہب واعلم ان بعض المحصلین من نظار حواشی شرح المواقف قال القول الفصل ان افراد المقدار الکبیر والصغیر والسواد الشدید والضعیف لم یتمیز احدہما عن الآخر بانضیاف امر آخر الی الطبیعۃ لا علی وجہ الانضمام والا لزم تقدم التشخص علی نفسہ لان تشخص المحل یفید تشخص الحال ولا علی وجہ الدخول والا لزم ان یکون زید مہیۃ وعمرو مہیۃ اخری بل الافراد مع الطبیعۃ جامعۃ مع الاتحاد ولا فرق بینہما الا بالاعتبار فالصغیر المنتزع عنہ الصغر والسواد الشدید المنتزع عنہ الشدۃ انما ینتزع عن نفس المقدار والسواد الذی اخذ بشرط شیٔ فالصغر والکبر وکذا الشدۃ والضعف لیس بامر آخر بل نفس المقدار والسواد بمعنی ان نفس المقدار صغیر باعتبار وکبیر باعتبار وکذا السواد شدید باعتبار وضعیف باعتبار انتہی فان کان الرواقیون یعنون ہذا القدر وکان المشاؤن ینکرونہ فہو انکار للامر المحقق وان کانوا یعنون معنی آخر فالحق مع المشائین وہذا الکلام اقرب الی التحقیق الذی سنذکرہ انشاء اللہ تعالی **قولہ** نعم ہہنا سواد اضافی آہ قال فی الحاشیۃ تحقیق المقام ان ہہنا سوادین حقیقی واضافی والحقیقی نفس طبیعۃ المرسلۃ من حیث ہی مع قطع النظر عن خصوصیات الہویۃ الفردیۃ وہی مقولۃ علی الافراد المختلفۃ بالشدۃ والضعف علی التواطؤ وکذا المشتق من تلک المہیۃ والاضافی ما ہو سواد بالاضافۃ الی الغیر وہو قد یکون بعینہ بیاضا بالقیاس الی الآخر کما ان الخط الطویل والقصیر ان لوحظا من حیث طبیعۃ الخطیۃ اعنی البعد الواحد کان کل منہما طویلا حقیقیا ویوافق الآخر فی تلک الطبیعۃ بلا تفاوت وان لوحظ احدہما

بقياسه الى الآخر كان الازيد منهما طويلا اضافيا بحسب حصول الهوية الفردية فالطويل الحقيقي لا يقبل الزيادة والنقصان وانما يقبلهما الطويل المضاف وكذلك الكثيرة الحقيقية هي طبيعة العدد والكثرة بالاضافة عارضة في العدد والكثير الحق لا يقبل الزيادة والنقصان بل الكثير المضاف فقط كذلك السواد لا يقبل الشدة والضعف بل الذي هو سواد بالاضافة فالاضافة من الكم والكيف عرضي في الحقيقي منهما بحسب خصوصيات الهوية الفردية فطبيعة السواد مثلاً مقول على التواطؤ الصرف في افراده قاطبةً انما المشكك المفهوم المشتق من السواد الاضافي المقول على معروضي الفردين المختلفين بالشدة والضعف دون المفهوم المشتق من السواد الحق وكذلك الحال في الاقل والاكثر في الكم المنفصل والاطول والاقصر في الكم المتصل فالكثير والقليل والطويل والقصير كل منهما مشكك اذا اخذ من الاضافي ومتواطئ ان اخذ من الحقيقي فتامل لعلك لا تجد الحق متعديا عنه انتهت وانت تعلم ان الحق متعد عما قال اما اولا فلانك قد عرفت فيما سبق ان السواد مثلاً من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فله هوية متحصلة لا بالقياس الى غيره فلا معنى لكون السواد حقيقيا واضافيا لان ما هو من مقولة الكيف لا ينقسم الى الحقيقي والاضافي واما ثانيا فلانه وقع الاعتراف من الشارح بكون السواد الحقيقي مقولا على الافراد المختلفة بالشدة والضعف على سبيل التواطؤ فالمشتق من المعنى الجنسي للسواد الحقيقي يكون مقولا على معروض الفردين المختلفين بالشدة والضعف على سبيل التشكيك قطعا وانكاره مكابرة وبعبارة اخرى انه وان لم يتحقق ما فيه الاختلاف بين السواد الشديد والضعيف لكن لا ريب في تحقق ما به الاختلاف في كل منهما اعني الفصل المنوع فيكون المفهوم المشتق من المعنى الجنسي للسواد الحقيقي مقولا بالتشكيك بالقياس الى معروضيهما فصدق الاسود يكون مختلفا بالقياس الى الجسمين المعروضين له ضرورة ان الاختلاف بين المبدئين موجب لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فقوله وكذا المشتق آه في حيز المنع بل في حيز البطلان اذ كما ان المفهوم المشتق من السواد الاضافي المقول على الفردين المختلفين بالشدة والضعف مشكك كذلك المفهوم المشتق من السواد الحقيقي المقول على افراده المختلفة بالشدة والضعف مشكك بلا تفاوت كما لا يخفى على من له ادنى فهم وقوله كما ان الخط الطويل آه ماخوذ عما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان المقدار الزائد والناقص لا يختلفان في نفس المقدارية فليس مقدارية احدهما ازيد من الآخر كما قال الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما حقق ان لا تضاد فيه كذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد ولست اعني بهذا ان كمية لا تكون ازيد او انقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا تكون

اشد وازید فی انہا کمیۃ من اخری مشارکۃ لہا فلا ثلثۃ اشد ثلثیۃ من ثلثۃ ولا اربعۃ من اربعۃ ولا خط اشد خطیۃ آہ
اشد فی انہ ذو بعد واحد من خط آخر وان کان من حیث المعنی الاضافی ازید منہ اعنی الطول الاضافی ثم قال
الفرق بین ہذا الاشد والازید وبین الاشد والازید الذی یمتنع کونہ فی الکمیۃ ان ہذا الازید یمکن ان یشار فیہ الی مثل
حاصل وزیادۃ والاشد والازید الذی یمنعہ لا یمکن فیہا ذلک وقال فی الفصل السابق علیہ اعلم ان الکثیر بلا
اضافۃ ہو العدد والکثیر بالاضافۃ عرض فی العدد وکذا القول فی سائر ما یشابہ ذلک ومحصلہ ان الطول الحقیقی ہو
طبیعۃ الخط ای الامتداد الواحد والکثیر الحقیقی ہی الکمیۃ الانفصالیۃ ولا تفاوت فیہما فان صدق الطول علی
الخطوط المختلفۃ علی السواء وکذا العدد وانما الاختلاف فی الاضافیین وینکشف انشاء اللہ تعالی ان معروض ہذہ
الاضافۃ نفس الخط فمصداقہا ذات الخطین فطبیعۃ الخط تتحصل وتتعین بنفسہا وتصیر کاملۃ وناقصۃ لا بانضیاف امر زائد
علیہا وان کانت الطبیعۃ الکمیۃ الماخوذۃ لا بشرط اعنی مفہومہا غیر متفاوت فافہم وارتقب کلاما مستوفی **قولہ** ذہب
الیہ الرواقیون آہ اعلم ان الشیخ المقتول تبعا للرواقیین ذہب الی ان لبعض الجواہر اقدم واشد من بعض آخر فجواہر
العالم الاعلی اقدم من جواہر العالم الاسفل فی ماہیاتہا الجوہریۃ فہی اقدم واشد فی باب الجوہریۃ من ہذہ وعند المشائیۃ
ہذا التفاوت بین الجواہر انما ہو فی وجوداتہا لا فی ماہیاتہا وستعرف ما ہو الحق فی ہذا المقام **قولہ** لیست الشدۃ
والضعف آہ قال الشیخ المقتول فی حکمۃ الاشراق المقدار او ازاد علی المقدار لا یجوز ان یقال زاد بغیر المقدار اذ
لا تفاوت فی المقادیر الا بالمقدار فالتفاوت انما ہو بنفس المقداریۃ ومن ظنہم ان الامتیاز بالکمال والنقصان
کما فی الخط الطویل والقصیر بشیء زائد علی المقدار وذلک غیر مستقیم وقال ایضا کلام المشائین فی الاشد والاضعف
مبنی علی التحکم فان عندہم لا یکون حیوان اشد حیوانیۃ من غیرہ وقد حدوا الحیوان بانہ جسم ذو نفس حساس متحرک بالارادۃ
ثم الذی نفسہ اقوی علی التحرک وحواسہ اکثر لا شک ان الحساسیۃ والمتحرکیۃ فیہ اشد واتم وقد شنع علیہ صاحب
الافق المبین تشنیعا بلیغا حیث قال فی التقدیسات وما تشبثات اولئک الاقوام من ان المقدار التام والناقص
ما زاد واحد منہما علی الآخر بعرض ولا بفصل مقسم للمقدار فانہ عرضی لما القسمۃ فالتفاوت فی المقادیر بنفس المقدار لیس
الزائد خارجا عن المقدار بل ما زاد بہ ہو کما ساوی بہ فی الحقیقۃ فلیس الافتراق بین الخطین المتفاوتین بالطول
والقصر الا بکمالیۃ الخط ونقصہ وکذا بین السواد التام والناقص فانہما اشترکا فی السوادیۃ وما افترقا فی امر خارج
عن السوادیۃ فصلا کان او غیرہ فان التفاوت فی نفس السوادیۃ فالجامع بین ہذہ الاشیاء التمامیۃ والنقص
فی نفس المہیۃ وان حد الحیوان ہو انہ جسم ذو نفس حساس متحرک بالارادۃ ثم الذی نفسہ اقوی علی التحریک حواسہ

اكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه اشد واتم فيكون حيوانية الانسان مثلاً اتم من حيوانية البعوضة مثلاً وان لم يستعمل في ذلك ادوات التفضيل والمبالغة بحسب اللغة اللسانية فالحقائق لا تقتنص من الاستعمالات اللغوية والاطلاقات الجمهورية فواهية الاساس موهونة البنيان فان المقدارين الزائد والناقص مهية المقدار فيهما على شاكلة واحدة محدودة الى حد معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية بما هي مقدارية عارض لها من جهة اختلاف استعدادات المادة المنفعلة وهو يستتبع كون الفردين في حد هويتهما الفردية بحيث اذا اعتبر مقيسا احدهما الى الآخر كانت هناك زيادة بحسب الهوية الفردية العارضة للطبيعة اخيراً بعد مرتبة المهية المبهمة المرسلة لا بحسب نفس جوهر الطبيعة فالخط الطويل والقصير ان لوحظ من حيث طبيعة الخطية اي البعد الواحد كان كل منهما طويلا حقيقيا نصيا هي الآخر في انه بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذه الطباع تفاوت اصلا وان لوحظ احدهما بالقياس الى الآخر كان الازيد منهما طولا اضافيا لفضل احدهما على الآخر بحسب خصوص الهوية الفردية فالطول الحق ليس يقبل الازيد والانقص بل انما الطول المضاف وكذلك الكثير بلا اضافة هي العدد والكثرة بالاضافة عرض في العدد والكثير الحق ليس يقبل الاكثر والاقل بل الكثير المضاف وطبيعة السوادية ايضا في السوادية المختلفة بالشدة والضعف على سبيل واحد وانما ذلك الاختلاف بحسب خصوصيات افراد الطبيعة ومن حيث الاضافة العارضة لا في جوهر المهية وسنخ الحقيقة فالسواد الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس الى الآخر وكلما يفرض من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه بل انما عند ما يوخذ بالقياس فلذلك كان تقابل الطرفين السواد الصرف والبياض الصرف بعينه يعم الاوساط لا يزداد بذلك انواع التقابل ولا ينصدم اشتراط التضاد بتحقيق غاية الخلاف على ما في الفلسفة الاولى والحكمة التي هي فوق الطبيعة ثم ليس فصل الحيوان هو الاحساس والتحرك بالفعل بل هو من الافعال والخواص العارضة وانما الفصل مبدء القوة على ذلك حسبما استيسر له من الآلات وربما تختلف بحسب الانواع التي تحته وكذلك ليس اذا كان بعض الناس افهم وبعضهم ابله فقد تبدلت القوة النطقية زيادة ونقصانا بل لو كان واحد ممن لا يعقل شيئا البتة كالطفل ففصله هو ان له في جوهر القوة التي اذا لم يصد باصاد فعلت الافاعيل المنطقية وهي واحدة لكنها يعرض لها تارة عوز الآلات القلبية والدماغية مثلاً وتارة معارضتها وعصيانها فيختلف بحسب ذلك افعالها وطباعها ثابت على شاكلة كالنار يختلف افعالها بحسب اختلاف المنفعلات والمادة التي تنفعل بها فيها وربما تكون النفس الشخصية ناقصة في جوهر الشخص لنقصان المادة فليس

الذي هو لا الحدس ولا شئ من هذا بهيات ذلك فصلا يقوم الانسان المرسل بما هو انسان بل هي عوارض و
خواص تلحق الماهية المرسلة والكمال والنقص فيهما من جهة الاستعداد والمتولد من مستعدين مستعد او الفاعل
واستعداد المنفعل واما الذي للفاعل لنفسه فغير مختلف وانت تعلم ان جلها ذكره مع كونه ماخوذا من كلام المحقق الدواني
واهية الاساس موهونة البنيان اما اولا فلان الكم الاضافي الذي جعل مناط الاختلاف اما موجود في الخارج منضم
مع المقدار الخطي الحقيقي فمع انه بديهي البطلان لانه لا يكون الا من مقولة الكم فان غير الكم لا يكون مناط الاختلاف
بالزيادة والنقصان يستلزم ان يكون في الخط خط آخر ثم ينقل الكلام الى هذا الخط العارض فانه في صورة الخط
الزائد زائد وفي صورة الخط الناقص ناقص لانه فرض انه مناط التفاوت فان كان اختلافهما بالزيادة والنقص
بنفس الماهية لزم التشكيك فيها وان كان بعارض كمي اضافي آخر ينقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل في الكميات الموجودة
في الخارج او يكون هذا المقدار امرا انتزاعيا فلا يكون منشا انتزاعه الا نفس الكمية الخارجية لان غير المعنى الكمي لا يصلح
لانتزاع الزيادة والنقصان ولا دخل له فيه اصلا فتحصل ان الكمية الموجودة في الخارج هي منشا الزيادة و
النقصان بنفس الماهية الكمية وذلك هو الموجب للتشكيك الذي هو المطلوب ولا نعني بكون الزيادة والنقصان
وكذا الشدة والضعف معنى مضافا فيما نحن فيه انما عنينا بالتشكيك في الماهية ان تكون هي زائدة في نفس معناها في فرد و
ناقصة بنفسها في فرد آخر بلا اعتبار امر آخر داخل فيه او خارج عنه ويلزمها كونها زائدة او ناقصة اليه اذا قيست
الى فرد آخر فالزيادة الحاصلة في فرد آخر في نفس الامر كما هي زيادة في نفسها بمعنى كمال الماهية فيه في نفس ذاتها
كذلك يلزمها الزيادة والنقصان اذا قيست الى فرد آخر من تلك الماهية وما قيل ان المقدار الاضافي انتزاعي
وعبارة عن كون المقدار على حد بحيث اذا قيس محدوده الى مقدار آخر ينتزع عنه مثله زيادة ومنشا انتزاعه
نفس الكمية الخارجية لا من حيث ماهيته بل من حيث خصوصيتها وتشخصيتها فقولكم ان غير المعنى الكمي آه ان اريد به
انه يصدق على المعنى الكمي سواء كان من حيث هي او اخذ من حيث انه متشخص فمسلم والامر ههنا كذلك فان الزائد
والناقص انما يصدق على المعنى الكلي المخصوص ان اريد انه لا دخل بغير المعنى الكمي خصوصية كانت او غيره فمم فان الاعتراف
به في قوة الاعتراف بتشكيك المعنى الكمي بل ما يشهد به الفهم السليم ان غير المعنى الكمي وخصوصية لا دخل له في
انتزاع الزيادة والنقصان واما خصوصية فله دخل البتة فالذراع اطول من نصف الذراع بالنظر الى هويته
وخصوصيته لا بالنظر الى نفس ماهيته حتى يلزم التشكيك ففي غاية السخافة لان الهذية امر عدمي لا تكون متصفة بالزيادة
والنقصان من غير واسطة في العروض ولو كانت واسطة كانت في الثبوت والموجود ليس الا نفس الماهية فهي

المعروض للزيادة والنقصان حقيقة فهي المنشار لانتزاعهما كما لا يخفى على المتأمل وبعبارة اخرى ان كان المراد ان الهذية معروضة للزيادة والنقصان بالذات فهو باطل قطعاً لان الهذية ليست منضمة الى المهية حتى تكون موصوفة بالزيادة والنقصان وان كان المراد ان الهوية المخصوصة من المقدار متصف بهما فمسلم لكن الهوية عبارة عن المهية المتقررة في نحو من الوجود فتكون المهية نفسها متصفة بالزيادة والنقصان وما قيل ان المقول بالتشكيك انما يجب ان يكون ما به التفاوت فيه فيلزم ان لا يكون التشكيك في العارض لا في المشتق والا لزم التشكيك في المهية او لا يجب فالتفاوت في الصورة المذكورة وان كان في الامر العرضي يلزم ان يكون ذلك تشكيكا ايضا فليس بشئ اذ لا يلزم كون المقدار الحقيقي مشككا على تقدير تسليم كون التفاوت لاجل الاضافة العارضة لان المشكك ما يكون معروضا للتفاوت بالذات واما ثانيا فلان قوله ليس فصل الحيوان هو التحرك آه ففيه ما قيل انه كان اختلاف الافعال وآثارها الذاتية لانواع الحيوانات انما هو من اختلاف طبائعها وانواعها فكذلك اختلاف افعالها الحيوانية من الحس والحركة وآثارها الذاتية شدة وضعفاً وزيادة ونقصاناً منشار اختلاف نفوسها ومبادى افعالها قوة وضعفا والذى ذكره من غور الآلات آه فهو انما يصح في تفاوت افعال الشخص واختلاف احواله ولا يجرى ذلك في النوع لان الانواع غير ممنوة عن كمالاتها وخواصها الا في اشخاص نادرة وفي اوقات يسيرة كما ثبت في الحكمة الالهية فالحيوان الذى حواسه قليلة وحركته ضعيفة في جميع افراده فنفسه التى هى مبدء نوعيته ضعيفة الوجود لا محالة وليست نفوس الحيوانات في درجة واحدة القوة من الحيوانية ولا ايضا افراد النفوس الانسانية متساوية في اصل الفطرة نعم هي متساوية في مفهوم الانسانية متماثلة في المعنى البشرية والتساوى في هذا المعنى لا ينافي كون بعضها واقعة في مقام الوحي لقوة جوهرها دون بعض كما لا يخفى على المتأمل وليعلم ان لصاحب العروة الوثقى في اثبات التشكيك كلاما في غاية الدقة والمتانة تقريره انه لو لم يكن التشكيك في المهية لم يصح حركة في مقولة اصلا فنفي التشكيك في المهية مع القول بالحركة في المقولات تناقض

———— ❊ ————

من المتناهين وذلك لما ثبت انه لا بد للمتحرك في المقولة ان يكون له في كل آن فرد مما فيه الحركة مغاير لما في الآن السابق واللاحق ولا ينافي ذلك الا بوجود الفرد التدريجي من المقولة في مجموع زمان الحركة وذلك الفرد التدريجي لاتصاله يقتضي ان يكون جميع الافراد المنتزعة عنه آنية كانت او زمانية متشابهة في نفسها ومشابهة له في الحقيقة النوعية ومتحدة بالوجود معه فاذا تحرك الجسم في الكم والكيف من الاكمل الى الانقص او بالعكس فيجب ان يكون سائر الافراد المتوسطة آنية كانت او زمانية متحدة بالمهية والوجود مع الفرد التدريجي وليست تلك الافراد الا المراتب المختلفة بالدرجات

من الشدة والضعف والزيادة والنقصان فاتحاد تلك الافراد في الماهية النوعية مع التفاوت في الشدة والضعف
هو التشكيك واورد عليه بانا لا نسلم ان الفرد التدريجي منقسم الى نصفين بينهما شدة وضعف بل منقسم الى اجزاء متفقة
في درجة الشدة والضعف مختلفة بحسب الهويات وكل منها بحسب هويته منشار لانتزاع افراد آنية مختلفة بحسب
الشدة والضعف واما كونه منقسما الى افراد مختلفة فكلا قال المورد وتحقيقه ان الجسم اذا تحرك في مقولة فله فرد تدريجي
منطبق على الزمان هي الحركة القطعية وافراد آنية مختلفة بالشدة والضعف لكنها بحسب التوهم كما ان الآنات متوهمة
لان المتحرك يتصف حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حادث بين صرافة القوة ومحوضة الفعل
الا ترى ان المحقق الدواني قد اكتفى باتصاف الجسم بالتوسط بين تلك الافراد من دون فعليته فرد لا زماني ولا آني
وانت تعلم ان ما زعم المحقق الدواني باطل قطعا لانه يستلزم ان لا يكون للمتحرك وضع بالفعل ولا كيف كك والحق
ان المقولة التي يتحرك الجسم فيها لها افراد آنية والزمانية والاولى لا وجود لها بالفعل والا لزم اما وجود امور غير متناهية
محصورة بين حاصرين او الترجيح بلا مرجح ان كان لبعض تلك الافراد موجودة وبعضها معدومة واما الفرد الزماني
فهو موجود في مجموع زمان محدود بين المبدء والمنتهى فلا ينقسم بانقسامه فيكون الشديد والضعيف من افراده والمنع
مكابرة محضة ومن العجائب ان صاحب العروة الوثقى قد ناقض نفسه حيث صرح في العروة الوثقى بتحقق التشكيك
في الماهيات كما نقلنا عنه وقال في بعض حواشيه على حواشي شرح المواقف وما قال الاشراقيون من ان الطبيعة
بنفسها منشار الاشتراك ومنشار الامتياز اعني ما به الاشتراك عين ما به الامتياز لكن باختلاف الدرجات والمراتب
فهو غير معقول لان الطبيعة الكلية لا شك انها بنفسها منشار الاشتراك فهي بدون انضمام امر اليها شطرا او شرطا
كيف يكون منشار الامتياز ومنع الشركة وهو بعينه افتقار المتنافيين بنفس الحقيقة وانت تعلم انه مع كونه مناقضا
لما قال في العروة الوثقى سخيف جدا اما اولا فلان اجتماع المتنافيين انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون
الذات الواحدة بالنوع او بالجنس فان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في
كل فرد منها منشار لامتياز خاص مغاير لما في فرد الآخر واما ثانيا فلانه على تقدير القول بالجعل البسيط لما كان المجعول
نفس الماهية بلا انضمام امر اليها والا لم يكن المجعول هي نفس الماهية فلم يبق الجعل بسيطا اما ان يكون المجعول هي
الماهية المبهمة بما هي كك وهو باطل قطعا لانها لا تصلح للتقرر او يكون هي الماهية المتعينة ويستحيل ان يكون تعينها
بانضمام امر اليها ضرورة ان الوجود والتشخص لا يمكن ان يكون امرا زائدا عليها عارضا لها في نفس فلابد
من القول بان ما به الاشتراك بين الاشياء هو ما به الامتياز فتامل واعلم ان لبعض الشراح مع القول بنفي

وجود الكلي الطبيعي آه من تحقق التشكيك في الماهيات مع ان القول به لا يمكن الا على تقدير كون الكلي موجودا
في الخارج مشتركا بين الافراد على نهج التفاوت كما لا يخفى على والدهرات بالاعاجيب **قوله** فليس بشيء آه
قال في الحاشية لان الزائد والناقص من المقدار الميهة للمقدار فيهما على شاكلة واحدة اوليس الطبيعية في احدهما
ازيد بل انهما في حد التعين الفردي اختلفا في التمادي الى ابعاد محدودة بحدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة
المقدار عارض لها في مرتبة الفردية بعد مرتبة الميهة من جهة اختلاف استعداد المادة وهو يستتبع كون احد الفردين
في حد هوية الفردية بحيث اذا قيس الى الآخر كان زائدا عليه وكذلك الاشد والاضعف مختلفان بحسب خصوص
الهوية الفردية لا بحسب نفس الميهة المرسلة وليس الاحساس والتحرك فصل الحيوان بل هو من الافعال والخواص
الخارجة وانما الفصل مبدئهما وهو لا يتفاوت في انواعه فتامل انتهت انت تعلم ان عبارة هذه الحاشية منتحلة
عن التقديسات وقد نقلنا عبارتها في الدرس السابق وتكلمنا عليه فلا حاجة الى الاعادة **قوله** مستنده آه قال
في الحاشية توضيحه ان تكثر الطبائع المرسلة بالذات بعينها تكثر الافراد بالذات وتكثر الافراد بالذات هو تكثر الطبائع
المرسلة بالعرض بناء على ان الطبيعة المرسلة داخلة في قوام الافراد بما هي افرادها وتلك الافراد خارجة عنها من
خواصها وعوارضها التي هي بعد الذات وفي المرتبة المتاخرة عنها وان هو الا لتضمن الافراد ما هو من عرضيات الطبيعة
المرسلة في لحاظ التعين والابهام فالكثرة التي هي للافراد بالذات كثرة للطبيعة بالعرض لان هذه الكثرة لها من
تلقاء الافراد اذ مفاد الوحدة والكثرة بالعدد هو وحدة الوجود وتعدده والطبيعة لا توجد الا بعين وجودات الافراد و
تكثر المراتب الكمالية والنقصانية اما تكثر مستنبع الطبيعة من حيث هي بالذات فيكون هناك طبيعتان مختلفتان بالذات
بحسب نفس الميهة لا طبيعة واحدة مختلفة بالكمالية والنقصانية واما تكثرها بالعرض فتكون الكمالية لا محالة بشيء زائد
عليها يعرضها في مرتبة آخرة فتكون تلك المراتب افرادا متعاقبة اما من فصول او عوارض مشخصة او مصنفة البتة
وهذا سبيل تقويم البرهان اختاره المعلم الاول للحكمة اليمانية في التقديسات انتهت لا بد لنا من نقل عبارة
التقديسات ثم من النظر في صحته وفساده فنقول قال معلم الشارح فيها تشريق الم يستبن لك في تضاعيف
الصناعة ان تكثر الطبيعة المرسلة بالذات هو بعينه تكثر الاشياء الطبيعية وتكثر الاشياء الطبيعية بالذات هو
تكثر الطبيعة المرسلة بالعرض وانما ذلك لان الطبيعة المرسلة داخلة في قوام الشيء الطبيعي وهو الفرد ومن جوهريات
ذاته بما هو فرد لها والشيء الطبيعي بما هو فرد الطبيعة المرسلة خارج عن قوام جوهرها من خواصها وعوارضها التي بعد
الذات وفي مرتبة آخرة وان هذا الا لتضمن الفرد ما هو من عرضيات الطبيعة في لحاظ التعين والابهام تبة

فالكثرة بالعدد للافراد بالذات كثرة بالعدد وللطبيعة بالعرض ثم ليس يصح ان يوصف الطبيعة بالكثرة بالعرض الا من
حيث الكثرة بالعدد التي للافراد بالذات اليس مفاد الوحدة والكثرة بالعدد توحد الوجود وتعدده وليست الطبيعة
توحد الا بعين وجودات الافراد فاذن تكثر المراتب الكمالية والنقصية انما هو تكثر سنخ الطبيعة المرسلة بالذات
فيكون هناك طبيعتان مختلفتان في سنخهما لا طبيعة واحدة مختلفة بالكمالية والنقصية وانما هو تكثرها بالعرض فلتكون
الكمالية لا محالة بشيء يزيد على جوهر الطبيعة ويعرضها في مرتبة اخيرة لا بنفس الطبيعة فتكون المرتبة الكمالية فردا من
الافراد متحصلا من فصل مقوم له او عرض مصنف او مشخص تبة فهذا سبيل تقويم البرهان انتهى وانت تعلم ما فيه اما
اولا فلانه قال في التقديسات فبسبيل هذا الكلام تزييفا لكلام المشائية حيث زعموا ان ذات كل شيء واحدة فيجب
ان يكون ذات الشيء غير زائدة ولا ناقصة ان ما قالوا ليس على مستقر الاجداء والاستقامة فان ما لا يحتمل للاشتراك
والتعميم انما هي الوحدة العددية الشخصية المعينة واما الوحدة بالعموم وهي الوحدة المبهمة التي للطبائع المرسلات الوحدة
العددية الشخصية لهيولى عالم الاسطقسات فليست تابيان انحفاظ الذات الواحدة المبهمة بعينها في المراتب المتكثرة
المتباينة فكما ان في الطبيعة المرسلة عرضا بحسب انواعها المتباينة بالفصول واشخاصها المتكثرة بالعدد بالتشخصات
فقد يكون فيها عرض بحسب مراتب نفسها بالكمالية والنقصية فالوحدة المبهمة بالعموم كما يكون ابهامها بالقياس
الى المراتب التمامية والنقصية والطبيعة المرسلة الواحدة في نفسها بالوحدة المبهمة العمومية يعم المراتب باسرها في
جميع الصور وكذلك سبيل الوحدة الشخصية المبهمة والذات المبهمة الواحدة بالشخص بالقياس الى مراتب التنوعات
والتشخصات التي لها بالعرض هذا كلامه وفي كلاميه من المنافات ما لا يخفى على من له ادنى مسكة واما ثانيا فلانه
لما بطل كون التشخص امرا زائدا على الماهية عارضا لها في نفس الامر فالماهية بنفسها بلا زيادة امر عليها وانضياف
معنى اليها تكون متعينة في انحاء الوجود فتكون كاملة في نحو من الوجود وناقصة في نحو آخر منه كحقيقة السواد مثلا
فانها بنفس ذاتها تكون شديدة في بعض الانحاء متحققة وضعيفة بنفس ذاتها في بعض آخر وبالجملة ان الكيفيات
مثلا يجوز ان تكون شديدة وضعيفة بنفس ذواتها وكذا الكميات بنفس حقائقها يمكن ان تكون زائدة وناقصة
فالشديد والضعيف حقيقة واحدة وانما التفاوت بينهما بحسب المرتبة من دون انضمام امر وانضياف معنى و
كونها شديدة او زائدة في بعض وضعيفة وناقصة في اخرى انما هو من افاضة الجاعل فلا يلزم الترجيح بلا مرجح
واما ثالثا فلانه لما كانت الطبيعة المرسلة متحققة وموجودة بعين وجود الافراد فكما ان تكثر الطبيعة بعينها
تكثر الافراد كذلك تكثر الافراد بعينها تكثر الطبيعة المرسلة المطلقة اذ الافراد عبارة عن الطبيعة المرسلة المتعينة

بنفسها بتعينات شتى غير محصورة فالقول بان تكثر الطبيعة المرسلة بعينها بتكثر الافراد وتكثر الافراد وتكثر الطبيعة المرسلة بالعرض مما لا معنى له الا على تقدير كون الطبيعة المرسلة من عوارض الافراد واما رابعا فلان قوله فيكون هناك طبيعتان الخ مما لا يدرى محصله اذ هناك طبيعة واحدة مبهمة كما اقر به ومشتركة بين الافراد الا انها كاملة فى بعض انحاء الوجود وناقصة فى بعض آخر ولا يلزم منه كون الطبيعة الواحدة طبائع كثيرة كما لا يخفى على المتامل واما خامسا فلان قوله فيكون الكمالية لامحالة آه ان اراد به ان الكمالية والنقصية انما يكون بعروض التشخص وهو امر زائد عارض للطبيعة المرسلة بعد الذات كما هو ظاهر كلامه فلا يخفى سخافته اذ لا يمكن كون التشخص من عوارض المهية فى نفس الامر والا يلزم تقدم الشئ على نفسه بالوجود والتشخص كما سبق اليه الاشارة وسيجى تحقيقه ان شاء الله تعالى وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه واما سادسا فلانه قائل بالجعل البسيط كما شحن به كتبه وعلى تقدير القول بالجعل البسيط لا بد من القول بكون المشترك مميزا لان المجعول لما كان نفس المهية بلا انضمام امر اليها والا لم يكن المجعول نفس المهية فاما ان يكون المجعول نفس المهية المبهمة وهو باطل قطعا اذ المبهم غير صالح للتقرر في انحاء التقرر والوجود وبالجملة ما ذكره انما يتم لو كان الوجود والتشخص امرين زائدين على نفس المهية عارضين لها فى نفس الامر وهو باطل قطعا فظهر ان جل ما ذكره صاحب التقديسات وامن به الشارح كما هو ديدنه فى غاية السخافة و الرخاوة فتامل ولا تخبط **قوله** بل من حيث الاستناد الى الجاعل آه اعلم ان صاحب الافق المبين مع القول بالجعل البسيط وبكون الوجود امرا انتزاعيا منتزعا عن نفس المهية قد فرق بين مصداق حمل الوجود على المهية و بين مصداق حمل ذاتياتها عليها بان مصداق حمل الوجود هي المهية المتقررة من حيث انها مستندة الى الجاعل وزعم ان هذه الحيثية حيثية تعليلية ومصداق حمل ذاتياتها عليها هي نفسها بلا زيادة حيثية عليها والشارح قد امن بقوله من غير تدبر فى معناه كما هو عادته ولا يخفى على المستيقظ ان هذه الحيثية اذا كانت تعليلية يكون خارجة عن مصداق الوجود فلم يكن مصداق الوجود الا نفس المهية بما هي هي التي هي مصداق حمل الذات عليها والضا ان كان المراد بكون هذه الحيثية تعليلية ان هذه الحيثية علة فى الواقع لصدق حمل الوجود على المهية فهو باطل قطعا لان علة صدق حمل الوجود على المهية ذات الجاعل لا هذه الحيثية ضرورة ان اعتبار هذه الحيثية متاخر عن المهية التي هي مصداق حمل الوجود وان كان المراد ان هذه الحيثية علة لصدق حمل الوجود فى لحاظ اللاحظ فهذا ايضا ليس بضروري اذ كثيرا ما يذعن بصدق حمل الوجود على الماهيات من دون لحاظ هذه الحيثية وبالجملة التفرقة بين صدق حمل الوجود

وصدق حمل الذاتيات على الذات بعد الاعتراف بان مطابق الحكم في المتغايرين اي حمل الذات والذاتيات على
نفسها وحمل الوجود عليها ليس الا نفس ذات الموضوع كما وقع منه في مواضع من الافق المبين وغيره من
كتبه غير صحيح ولا يمكن ان يقال ان هذه الحيثية تقييدية اذ قد صرح في الافق المبين بان هذه الحيثية تعليلية ومع
قطع النظر عن هذا لو كانت هذه الحيثية تقييدية لكانت متاخرة عن مصداق حمل الوجود قطعاً كما لا يخفى على من له فهم سليم
قوله فالجوهر الاعلى آه اعلم ان الاشراقية ذهبوا الى ان جواهر هذا العالم الادنى اظلال لجواهر العالم الاعلى وارادوا
بذلك كونها معلولة لتلك اذ المعلول كظل لما هو علة فاذا كان بعض الجواهر علة لبعض وبالجملة اذا كان لبعض افراد
مهية واحدة علة لبعض آخر منها مثلاً اذا كان زيد علة لعمرو فاما ان يكون معلول زيد عمرو من الوجود لعمرو وهو لا يصح
على القول بالجعل البسيط. اذ الوجود على هذا الطريق امر انتزاعي منتزع عن نفس المهية وليس امراً عارضاً لها انضمامياً
او انتزاعياً كما سبق فلا يمكن ان يكون اثر الجعل اذ اثره ليس الا الامر الواقعي المتحقق مع قطع النظر عن اعتبار
العقل وانتزاعه وليس المتحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل وانتزاعه على هذا التقدير الا نفس المهية او يكون معلوله
نفس ذات عمرو بلا زيادة امر عليها وانضياف معنى اليها فيصير نفس ذات عمرو معلولاً لزيد فيكون عمرو انساناً ايضاً
يكون معلولاً لزيد لانه حكاية عن نفس ذات عمرو وجعل الحكاية بما هي حكاية عبارة عن جعل المحكي عنه ولا ريب ان
نفس ذات عمرو ومحكي عنها لكونها انساناً فيكون عمرو وانساناً ايضاً يكون معلولاً لزيد فيصدق مهية الانسان على زيد وعمرو
يكون متفاوتاً بالاولية وهذا ما قال صاحب المطارحات ثم اذ تبين ان الوجود من الامور الاعتبارية ولا يتقدم
العلة على معلولها الا بماهيتها فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهريتها اقدم من جوهر المعلول وكل امر مشترك
فيه العلة والمعلول فما في المعلول مستفاد من العلة وهو كظل الامور العقلية فكيف ساواها في الجوهرية اي ان الوجود امر ذهني فليس التقدم الا بالمهية
فتقدم جوهرية العلة على جوهرية المعلول وهو مذهب افلاطون والاقدمين فانهم يجوزون ان يكون نفس اقدم واقوى من نفس في جوهرها هذا كلام
وقال صاحب القبسات معترضاً عليه ان التقدم بالمهية انما يصح في العلة الفاعلة دون سائر العلل فالمعلول انما هو ظل
ما هو فاعل ذاته وفاعل مهيته وليس هو ظل الشروط والمعدات مثلاً ثم كون الوجود من الاعتبارات الانتزاعية
لا يحيل تقدم الذات بحسب مرتبة موجوديتها المنتزعة المتاخرة عن مرتبة جوهر الذات وهي المرتبة المتقدمة
على الوجود المنتزع فالحصر في التقدم بالمهية ليس بسديد بل انما اللازم تحقق نحوين من التقدم للعلة الجاعلة
بالمهية بحسب مرتبة جوهر الذات وبالطبع بحسب مرتبة الوجود المنتزع اخيراً وانما مذهب افلاطن والاقدمين
اثبات التقدم بالمهية ايضاً لا ارجاع التقدم بالطبع الى التقدم بالمهية ورؤساء المشائية ومعلموهم ايضاً مطبقون على

اثبات التقدم بالمهية وكانه ليس يسع العقل الصريح والذهن الصحاح استنكاره وفي مبدع جوهر المهية وجاعل فرد اتها
بالقياس الى مجعولة وفي جوهريات المهية بالقياس اليها وفي مرتبة فعلية بالقياس الى مرتبة الوجود وفي نفس
المهية بالقياس الى ماهيتها بغيرها واما تجويز كون نفس القوم واقوى من نفس في حقيقة النفسية وكون العقل
اتم جوهرية من النفس مثلا فانما انبعاثه من عدم التفطن للفرقان المبين بين التجوهر والجوهرية والفرق بين
الاثنينية في الطبيعة المشتركة والاثنية بحسب كمالية الحقيقة الغير المشتركة فتجوهر الجوهر بهلية البسيطة المستندة
الى الجاعل بضربيها الحقيقية والمشهورية وجوهرية هلية المركبة المستغنية عن العلة لكون ثبوت الذاتي لما هو ذاتي
غير مستند الى العلة اصلا باجماع العقلاء وكذلك تجوهر الانسان بهلية البسيطة اي صيرورة نفسه وجوهرية هلية المركبة
اي صيرورته انسانا فاذ التقدم جوهر على جوهر او انسان على انسان تقدما بالمهية كان مفادة وكذلك تقدمه عليه بحسب
الهلية البسيطة واما بحسب الهلية المركبة فافراد المهية باسرها سواسية واذ مقولة الجوهر مهية متنوعة غير قائمة في
شي فلا تشكيك فيها اصلا ولا جوهر اتم جوهرية من جوهر بل انما الجواهر الاولى اولى واقدم من الجواهر الثانية في
التجوهر والوجود لا في الجوهرية ورب حقيقة جوهرية هي حقيقة كاملة تامة بحسب ذاتها الخاصة بالقياس الى حقيقة
اخرى ناقصة جوهرية كالعقل بالنسبة الى الهيولى والانسان بالنسبة الى الفرس لا في طباع الجوهرية الذاتية
المشتركة انتهى فمع طوله لا يرجع الى طائل اذ على تقدير القول بالجعل البسيط كما هو مذهب صاحب القبسات
ايضا اثر الجعل انما هي نفس المهية واما الوجود فهو معنى انتزاعي لا تحقق له مع قطع النظر عن انتزاع الذهن و
انما المتحقق في الواقع منشاء انتزاعه فاثر العلل مطلقا لا يصح ان يكون هو الوجود اذ لا تحقق له في الواقع بدون
اعتبار المعتبر فلا معنى للقول بان اثر الجاعل نفس المهية واثر سائر العلل انما هو الوجود وبالجملة اثر العلة مطلقا
جاعلة كانت او غير جاعلة انما هي نفس المهية والوجود معنى انتزاعي منتزع عما هو اثر العلة بالذات ولما كان
اثر العلة التامة هي نفس المهية التي هي بنفسها بلا زيادة امر مصداق للموجود والوجود منتزع عن نفس المهية
فكل من اجزاء العلة التامة علة لنفس المهية اولا وبالذات وللوجود ثانيا وبالعرض ولا يصح ان يكون الوجود
اثرا بالذات لشي من العلل اذ لا تحقق للوجود في الواقع حتى يكون اثر الشي من العلل ونعم ما قال الصدر
الشيرازي تلميذ صاحب القبسات في بعض تصانيفه ان جماعة من المتاخرين كالمحقق الدواني وصاحب
الافق المبين وغيرهما لم يجوزوا التفاوت والتشكيك في ذاتيات الاشياء وماهياتها بوجه من الوجوه ومع ذلك
ذهبوا الى ان الوجود امر عقلي لا تحقق له في الخارج فاختاروا في الاول راي المشائين وفي الثاني راي القدماء

فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين يلزم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن الوجود اذ لا تاثير ولا تاثر عندهم في الوجود على ما اختاروا وهم يتحاشون عنه وهذا اعجب منهم فان قيل قد صرح الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بان تقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن اللذين هما تحت نوع الانسان مغالطة فان الاب منهما يتقدم بالزمان ومتقدم بالوجود وليس الزمان هو داخلا في معنى الانسان بل الوجود داخل فيهما فاما حد الانسان فانه من حيث هو حد فهو لهما على السواء وان كان وجود الانسانية لهذا قبل بالزمان وللآخر بعد لا لانها انسانية بل في انها موجودة وبالجملة فانه ليس شيء جعل هذا الذي هو ابن عمرو انسانا فانه لماهيته فانه مستحيل ان لا يكون زيد انسانا ولذلك لا علة له وليس بمستحيل ان لا يكون موجودا فكذلك له علة في انه موجود وكذلك البياض ليس الا لذاته هو لون لكنه ليس لذاته موجودا قال وكذا الحال في نسبة الهيولى والصورة الى الجسم لذاته فان الهيولى والصورة ليستا سببين لكون الجسم جوهرا فان الجسم لذاته لا لعلة من العلل ولا لسبب من الاسباب ما هو جوهر ومقول عليه معنى الجوهر لكنه في وجوده يحتاج الى اسباب وجوده ولا جوهرية شيء في انها جوهرية منه يكون علة لجوهرية شيء حتى يصير الجسم بجوهرية المادة والصورة جوهرا لست اقول جوهرا موجودا ولا الثلثة ايضا في انها عدد يكون علة كون الرباعية عددا لست اقول كونها عددا موجودا بل كل واحد من المثالين علة لما بعده في الوجود فقد يكون وجود شيء علة لوجود شيء وان لم يكن المهية لذا ولا وسببه للآخر ثانيا ثم قال فقد تبين اذن ان تقدم الثلثة على الاربعة انما هو في الوجود وهو غير معنى العدد وليس ذلك في معنى العدد ثم قال فمعنى المقولة اذن انما يتقدم الانواع ويتاخر عنها لا لنفسه بل معنى يضاف اليه فيه التقديم والتاخير وهو الوجود فيقال اولا ان بناء كلام الشيخ على الجعل المولف والمجعول عند القائلين به هو اتصاف المهية بالوجود اذ الوجود عندهم صفة زائدة على المهية عارضة لها في نفس الامر والكلام ههنا على طور الجعل البسيط ولا يمكن على هذا التقدير كون الوجود مجعولا اصلا اذ لا اتصاف للمهية بالوجود في نفس الامر بل المجعول انما هو نفس المهية واتصافها بالوجود حكاية عن نفس المهية وجعل الحكاية عبارة عن جعل مصداقها وبالجملة خلط الذات بالوجود حكاية انتزاعية والحكاية الانتزاعية وقعيتها هي واقعية منشائها ومصداقها ومجعوليتها هي مجعولية منشائها فمنشأ تلك الحكاية ومصداقها هي نفس الذات بلا زيادة امر وانضياف معنى فلا معنى لتعلق الجعل بها الا تعلقه بمصداقه ومنشأ انتزاعه وثانيا ان الكلام جار في الوجود ايضا بان يقال تقدم افراد الوجود بعضها على بعض ان كان بنفس تلك الوجودات يلزم منه التفاوت بالتقدم والتاخر

بين افراد حقيقة واحدة في ذواتها بعد اتحادها الا يلزم الخ كما لا يخفى على المتأمل **قوله** قلت آه هذا ماخوذ عما قال
صاحب الافق المبين في الفرق بين مصداق الذات والذاتيات وبين مصداق الوجود حيث قال ان خلط
الذات والذاتيات لا يكون بمقتض او اقتضاء اليس نظرا الى المهية من حيث هي غير ممكن الانسلاخ عن ان يكون
المهية بحاظ ذاتياتها واما الخلط فاما من تلقاء مقتض او اقتضاء من تلقاء جوهر المهية فقولنا الانسان انسان او
حيوان لا يحوج صدقه الى الجعل من جهة الخلط وان احوج الى لحاظ تقرير الموضوع فما يستدعيه انما هو تقرر ذات
الموضوع لست اقول الصدور عن العلة بل التقرر فقط حتى لو امكن التقرر بنفس الذات لكفى على ان ذلك
اليه ليس من جهة اقتضاء خصوص الخلط باعتبار خصوصية الطرفين بل من جهة استدعاء مطلق طبيعة الربط الايجابي
فاذن توقف صدق خصوص الحمل في ذاتيات المهيات بخصوصية حاشيتي الموضوع والمحمول على مجعولية نفس المهية
وصدورها عن الجاعل انما هو بالعرض وعلى سبيل الاتفاق من جهتين عدم تقرر المهية الامكانية بنفسها ومطلق كون
الربط ايجابيا الا بالذات من جهة خصوص الخلط وخصوصية حاشيتي الحمل فلا احتيج الى توسيط جعل مؤلف
للخلط بين الطرفين ولا الى اعتبار جعل بسيط للذات فالجاعل يجعل ماهية الانسان ثم هو بنفسه انسان وحيوان
لا بجعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلك الجعل البسيط ثم قال واما اللاحق الذي هو الوجود فمصداق الحمل فيه
نفس مهية الموضوع المتقررة من غير اعتبار امر ما معها اصلا كما يكون في سائر العوارض من لوازم المهية واللواحق
المفارقة لكن لا بما هي نفسها كما هو في الذاتيات لكون الوجود غير داخل في قوامها بل من حيث انها صادرة عن
الجاعل بنفس تقررها فالمناط بالذات ههنا حقيقة هو حيثية الصدور بالجعل البسيط هذا كلامه في كلاميه كلام اما في
الاول ففيه اولا انه ان اراد بكون النظر الى الذات من حيث هي غير ممكن الانسلاخ عن ان يكون بعينه لحاظ
ذاتياتها ان لحاظ الذات غير ممكن الانسلاخ عن المفهومات الانتزاعية لذاتياتها مفصلة فذلك غير ظاهر فان
الذات حين علمها بكنهها لا يلزم ان يكون تفاصيل المفهومات الانتزاعية لذاتياتها ملاحظة وان اراد ان
لحاظ الذات من حيث هي بعينه لحاظ ذاتياتها من حيث ان الذات نفسها مصداق لذاتياتها فلحاظها هو لحاظ
مصداق الذاتيات فذلك مسلم لكن لحاظ الذات هو لحاظ الوجود وبهذا المعنى لما عرفت ان الذات نفسها بلا زيادة
امر عليها مصداق الوجود فلحاظها هو لحاظ مصداق الوجود فهذا لا يكون فارقا بين الذاتيات والوجود وثانيا ان
قوله واما اللاحق آه لا يدرى ماذا اراد به ان اراد به ما لا يكون مصداقه نفس الذات فمسلم لكن لا يجديه شيئا لان
الوجود ليس بلاحق بهذا المعنى وان اراد به اعم من ذلك فهذا الحكم غير صحيح مطلقا فان الوجود المصدري ليس عينا

للواجب سبحانه بل هو لاحق بالمعنى المذكور مع ان مصداقه نفس ذات الواجب سبحانه وليس من مقتضيات نفس او
اقتضاء من نفس الذات وثالثاً ان قوله فقولنا الانسان انسان او حيوان آه ليس بشيء لان صدق قولنا الانسان
موجود ايضاً لايحوج صدقه الى الجعل من حيث الخلط وان احوج الى لحاظ تقرر الموضوع فما يستند عليه انما هو لتقرر فان
الموضوع لا الصدور عن العلة بل التقرر فقط حتى لو امكن التقرر بنفسه لكفى في صدق الوجود وضرورة ان التقرر
عبارة عن نفس الماهية وهي بنفسها مصداق للوجود فظهر ان ماذكره لايصلح فارقا بين حمل الذاتيات وحمل الوجود
ورابعاً ان قوله على ان ذلك آه في غاية السخافة فانه جار في الخلط بالوجود ايضاً فان توقف صدق حمل الوجود
على نفس الماهية على جعل الذات ليس الا من جهة عدم تقرر الماهية الامكانية بنفسها ومطلق كون الربط ايجابيا
لابد للذات من جهة خصوص الخلط وخصوصية حاشيتي الحمل وخامساً ان قوله فلا يحتج آه في غاية الوهن لان
صدق الذات على نفسها وخلطها بالذاتيات لاريب انه حادث وكل حادث محتاج الى محدثه وحدوث حادث
لا بجعل اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مؤلف وراء جعل الذات لايجوزه من له ادنى فهم وراء فيما قال ثانياً فانه
انه قد اعترف بان مصداق حمل الوجود نفس ماهية الموضوع المتقررة بلا اعتبار امر معها ولايخفى انه اعتراف بصدق
حمل الوجود على نفس الماهية من حيث هي هي وح لايمكن ان يكون الوجود مسلوبا عن الماهية في مرتبة نفس ذاتها
فكيف يكون الوجود من عوارض الماهية في نفس الامر ضرورة انه يصح سلب جميع العوارض عن مرتبة نفس الماهية
وثانيا ان ماقال ان الوجود غير داخل في قوام الماهية بخلاف الذاتيات لايجديه نفعا لانا سلمنا ان الوجود غير
داخل في قوام الماهية لكنه عين الماهية بحسب المصداق كما ان الحيوانية ليست جزءا من ماهية الحيوان وداخلا في
قوامها لكنه بحسب المصداق عين ماهية الحيوان وثالثا ان ماقال ان المناط بالذات ههنا حيثية هو حيثية الصدور
لايدرى محصله ان اراد به ان هذه الحيثية حيثية تقييدية فهو باطل باعترافه وايضا كل حيثية تقييدية متاخرة
عن مصداق الوجود وان اراد ان هذه الحيثية حيثية تعليلية فتكون لامحالة خارجة عن مصداق حمل الوجود
فلم يكن مصداق حمل الوجود الا نفس الماهية من حيث هي هي التي مصداق حمل نفسها وذاتياتها ورابعا انه ان
اراد بكون هذه الحيثية تعليلية لمصداق حمل الوجود ان كون الماهية صادرة عن الجاعل علة في الواقع لصدق
حمل الوجود على الماهية فلا يخفى بطلانه لان علة صدق حمل الوجود على الماهية في الواقع انما هي ذات الجاعل
لاحيثية صدور الماهية عن الجاعل ضرورة ان هذه الحيثية متاخرة عن مصداق حمل الوجود وان اراد ان هذه الحيثية
علة لصدق حمل الوجود عليها في لحاظ الحاكي فهذا ايضا ليس ضروريا لانه كثيرا مايذعن بصدق حمل الوجود على الماهيات

من دون لحاظ هذه الحيثية فهذا لا يصلح فارقا بين مصداق حمل الذاتيات وبين مصداق حمل الوجود وان كان المراد ان مصداق حمل الذاتيات غير مجعول ومصداق حمل الوجود مجعول فهذا ايضا باطل ضرورة ان مصداق حمل الذاتيات نفس المهية وهي مجعولة قطعا ثم في كلامه خلل من وجوه اخرى ايضا قد ذكرناها في بعض حواشينا هذا هو الكلام على كلام صاحب الافق المبين واما الشارح فقد ركب متن عمياء وخبط خبط عشواء اذ محصل السؤال المعهد بقوله فان قلت ان العلة والمعلول اذا كانا مشتركين في مهية واحدة فلا بد من كون العلة متقدمة على المعلول ولا يمكن ان يكون تقدم العلة على المعلول الا بنفس المهية بناء على القول بالجعل البسيط اذ على هذا التقدير لا يتحقق العلية والمعلولية الا في نفس المهية لان الوجود امر عقلي انتزاعي لا تحقق له في الخارج اصلا فلا بد وان يكون العلة بتمام مهيتها متقدمة على المعلول ولما كان ماهيتها واحدة فلا محالة تكون هي في نحو من الوجود متقدمة على نفسها في نحو آخر منه فصدق تلك المهية على بعض الافراد يكون مقدما من صدقه على بعض آخر ومحصل جواب الشارح لو كان له محصل التفرقة بين مصداق حمل الوجود وبين مصداق حمل الذاتيات على الذات بان مصداق حمل الوجود هي المهية المتقررة من حيث هي انها مستندة الى الجاعل ومصداق حمل الذاتيات على الذات هي نفسها ولا يخفى على من له فهم سليم ان هذا الكلام مما لا علاقة له بالسؤال اصلا فضلا عن ان يكون جوابا عنه نعم لو قال مثل ما قال صاحب التقسيمات ان نفس المهية انما ينسب الى العلة الفاعلة واما سائر العلل فانما ينسب اليها وجود المعلول لا نفس ذاته لكان جوابا عنه وان كان غير صحيح في الواقع والعجب ان الشارح قال في مبحث كون البداهة والنظرية من صفات العلم او المعلوم اتباعا لصاحب الافق المبين ان المفيد لقوام الشيء وسنخ تقرره انما هو جاعله واما سائر العلل فانما ينسب اليها نفس موجوديته وحصوله واما توقف نفس المهية عليها فبالعرض وقد نسي ههنا ما قال ثمه وهذا وان كان غير صحيح ايضا كما نبهنا عليه سابقا لكنه يصلح لكونه جوابا عن الايراد كما لا يخفى على من له فهم سليم واما التفرقة بين مصداق حمل الذاتيات ومصداق حمل الوجود فمما لا علاقة له بالسؤال فتامل ولا تخبط **قوله** فكانت من افراده ايضا آه دفع لما قد يتوهم ان الزمان نفسه اما امر موهوم كما هو عند الجمهور المتكلمين فلا افراد له او موجود واحد شخصي متناه في جانب الماضي كما هو مذهب المحقق الدواني واضرابه او مستمر من الازل الى الابد كما هو مذهب الحكماء وعلى هذين التقديرين ليس له الا اجزاء لا جزئيات ومحصل الدفع ان اجزاء الزمان ازمنة قطعا فالزمان بمعنى مقدار الحركة مفهوم كلي مشترك بين الكل والبعض وحاصل النقض ان الدليل الذي ذكرتم لابطال التشكيك في المهيات جار ههنا ايضا بان يقال المتقدم من اجزاء الزمان اما ان لا يشتمل على امر ليس في المتاخر من اجزائها فلا يكون منهما

فرق، ويشتمل على امر ليس في الآخر فان كان هذا الامر داخلاً في حقيقة الزمان فالمتقدم منها يكون مخالفا للمتأخر في الحقيقة فيلزم ابطال اتصال الزمان وان كان عارضا فيكون مناط القبلية والبعدية هذا العارض لا الزمان ثم يجري الكلام في هذا العارض كالكلام في الزمان وان قال قائل ان المتقدم غير مشتمل على امر ليس في المتأخر بل نفس ذات المتقدم وتشخصه في نحو من الوجود تميّز عن الآخر يقال ح بجواز ان يكون السواد بنفس ذاته في نحو من الوجود شديدا وفي نحو آخر ضعيفا فيجوز التشكيك في الماهية وما قال الشارح في جوابه من ان التقدم الذي يعد من وجوه التشكيك ما هو بالعلية غير سديد اما اولا فلان التشكيك عبارة عن كون صدق الماهية بالقياس الى افراده متفاوتا سواء كان بالاولية او الاولوية او بالتقدم والتأخر فمطلق التقدم والتأخر بين افراد حقيقة واحدة بالذات لا بما هو خارج عن نفس حقيقتها اليه من وجوه التشكيك واما ثانيا فلان المقصود النقض على الدليل لا على المدعى والمقصود ان هذا النحو من الاختلاف متحقق في ماهية الزمان مع جريان مقدمات الدليل سواء سمي تشكيكا اولا فافهم **قوله** انما هو بحسب الهوية آه وانت تعلم ان التشخص ليس امرا زائدا على الماهية عارضا لها في نفس الامر بل الماهية تتشخص وتتعين بنفسها في انحاء الوجود من من دون انضياف امر اليها وزيادة معنى عليها فاذا جاز تفصيل الهوية الشخصية من دون ان يتقدم امر فيترتب عليها احكام قطعًا ومن جملتها القبلية والبعدية فالمتحصل في نحو من الوجود شخص هو بازاء القبلية والمتحصل في نحو آخر شخص آخر هو بازاء البعدية يعني ان تلك الاشخاص بانفسها مصاديق للتقدم والتأخر والحاصل انه على تقدير كون الماهية بنفسها من دون زيادة امر عليها متشخصة ومتمايزة تصير اشخاصا متعددة وتصير في نحو من الوجود كاملة وفي نحو آخر ناقصة فذوات اجزاء الزمان التي هي نفس الحقيقة الزمانية متعينة بنفسها تصير مصداقا للقبلية والبعدية فان قيل ان جاز هذا جاز ان يقال في كل شيئين من نوع واحد انما هو امتيازان بذواتهما من دون مميز واجزاء الزمان اشتركت في الماهية والمحل فلا بد من مميز يقال كل شيئين من نوع واحد انما امتيازهما بنفس ذواتهما من دون عروض عارض ولحوق امر زائد يعني ان الماهية المشتركة تتكثر بنفسها في انحاء الوجود فقوله ان ماهية الزمان اشتركت آه في حيز البطلان لان الحقيقة الزمانية تصير اشخاصا وتكون متحصلة بنفسها بدون انضياف او زيادة معنى وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى **قوله** وقد يقال آه دليل على وقوع الاشتراك تقريره على ما قال بعض المحققين انه لو لم يكن المشترك واقعا لخلت اكثر المسميات عن الاسم واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المسميات غير متناهية وهو ظاهر والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية بانضمام بعضها الى بعض مرات متناهية فاذا وضع كل لفظ من الالفاظ وهي متناهية لمعنى واحد كان

الموضوع تناهيها ويخلو المعاني الباقية وهي الاكثر بل لا نسبة لها الى ما وضع له لعدم تناهيه واما بطلان اللازم فلانه
يخل بغرض الوضع وهو تفهيم المعاني وحاصل الدليل ان المعاني غير متناهية فعلى تقدير عدم تحقق الاشتراك يلزم الخلو
والجواب ان المعاني على قسمين احدهما ما يجب له الوضع بخصوصه ومنه المختلفة والمتضادة اي متنافية الماهية وثانيهما
ما لا يجب له الوضع وهي المتماثلة اذ لا يحتاج اليه بحسب خصوصياتها الغير المتناهية بل باعتبار الحيثية الواحدة التي
اتفقت هي فيها اما الثاني فغير متناه ولا يضر عدم تناهيه واما المختلفة والمتضادة فمتناهية وان كان كل منها مما يجب
الوضع له ولو سلم عدم تناهيها فانما يجب الوضع له منها متناه اذ الوضع انما يجب لما نعقله من المعاني وهو متناه ولو سلم
ان المعاني المتعقلة المحتاجة الى الوضع غير متناهية فلا نسلم لزوم الخلو فانه مبني على تناهي الالفاظ وهو ممنوع
فان الحروف وان تناهت لكن بعضها منضم الى بعض آخر مرات غير متناهية كاسماء العدد فهذا هي النبع المتعلقة
ببيان الملازمة واما ما يرد على بطلان اللازم فهو ان التعبير عن المعنى لا يتوقف على ان يكون لفظ موضوع له بل يمكن
بالاضافة الى المحل كرائحة المسك او الوصف كرائحة طيبة او لا اضافة الى وصف المحل كرائحة الحلاوة وقد

يستدل بان الموجود يطلق على الواجب تعالى وعلى الممكن الحادث حقيقة فاما
ان يكون موضوعا لكل منهما حقيقة او للمعنى الواحد الذي هو قدر
مشترك بينهما والثاني باطل فتعين الاول بانه يطلق عليهما حقيقة
فظاهرا ان كونه كك منحصر في الاشتراك اللفظي
والمعنوي فلانه لولاهما فاما
ان لا يكون م

موضوعا لشئ منهما او يكون موضوعا لاحدهما فقط فيلزم كونه مجازا فيهما او في احدهما فقط

تم

مجھے مالک مطبع کی معرفت نہیں ہوئی جو مالک کتاب نے اپنی معرفت کرائی فقط